

مختلف روایات پر تمام کی طرف سے تصحیح المصنف
اور اشاعت کے ساتھ

الدُّرُّ الْمُنِضُّ

على

سَيِّدِنَا أَبِي ذَرٍّ

الجزء الأول

افادہ انتوریج

مولانا محمد قاسم صاحب صدر الدین مظهر علوم

تألیف و تدوین

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۴۴۵/۲ - بہادر آباد - کراچی ۵

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے صحیح افلاطون
اور اضافات کے ساتھ پہلی بار

الدُّرُ الْمُنْصُوتُ علی

سُئْنُ بَابِ اَوَّلِ

افادات در سیمع اضافات و نظریاتی
مولانا محمد عاقل صاحب صدر المدرسین مظاہر علوم
== تلیذ رشید ==
شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

الجزء الأول

ناشر
مکتبۃ الشیخ
۲/۲۳۵ - بہادر آباد - کراچی ۵

مؤلف و امت بر کاظم کی طرف سے تصحیح اغلاط اور اضافات کے ساتھ پہلی بار

نام کتاب: الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (الجزء الاول)

افادات درسیہ: حضرت مولانا محمد عاقل صاحب مدظلہ مدورالمدین مدرسہ مظاہر العلوم

ناشر: مکتبۃ الشیخ ۳/۲۳۵ بہادر آباد کراچی ۵

اشاعت طبع جدید: ۲۰۰۸/۱۴۲۹



مکتبہ خلیلیہ

دکان ۱۹ اسلام کتب مارکیٹ بخاری ٹاؤن کراچی

دیگر ملنے کے پتے:

اردو بازار کراچی	کتب خانہ شریفہ
اردو بازار کراچی	زم زم پبلشرز
اردو بازار کراچی	کتب خانہ مظہری
اردو بازار کراچی	اقبال بک سینٹر
اردو بازار کراچی	دارالاشاعت
اردو بازار کراچی	اسلامی کتب خانہ
اردو بازار کراچی	کتبہ انعامیہ
اردو بازار کراچی	کتبہ حقانیہ
اردو بازار کراچی	کتب خانہ مجیدیہ
اردو بازار کراچی	ادارہ اسلامیات
اردو بازار کراچی	کتبہ سید احمد شہید
اردو بازار کراچی	کتبہ رحمانیہ

ضمیمہ

مقدمہ الدّر المنفوذ علی سنن ابی داؤد

حامداً ومصلياً مسلماً، وبعد۔

الحمد لله الذی بمنمۃ تم الصالحات، الدّر المنفوذ علی سنن ابی داؤد کو حق تعالیٰ شانہ نے ایسی مقبولیت عطا فرمائی جس کا اس کتاب کی تالیف کے شروع میں وہم و گمان بھی نہ تھا، اس ضمیمہ کا پس منظر یہ ہے، جیسا کہ بندہ کے علم میں آیا کہ محقق عصر و محدث شہیر حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی رحمۃ اللہ تعالیٰ کو جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بخاری ٹاؤن (کراچی) سے معجزہ تحلیل کراچی کے مدیر اعلیٰ حضرت مولانا محمد یحییٰ حسینی مدنی مجاز حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اپنے مدرسہ میں ہفتہ میں دوبارہ چند گھنٹوں کے لئے طلبہ حدیث و مدرسین کے تعلیمی افادہ کے لئے بلاتے تھے، اس ذیل میں حضرت مولانا الدّر المنفوذ کا مقدمہ بھی سبقاً سبقاً اپنی تحقیقات و تشریحات کے ساتھ پڑھاتے تھے، اس دوران حضرت مولانا کو اس مقدمہ کی بعض چیزوں پر کچھ اشکال ہوا اور بعض ایسی چیزیں جو حضرت مولانا کو پسند آئیں جن کا حوالہ اس میں نہ تھا وہ درکار ہوا، اس پر حضرت مولانا موصوف نے بندہ کے نام گرامی نامہ تحریر فرمایا جس کا جواب بندہ بروقت نہ لکھ سکا، آج کل پر ملت رہا، کیا خبر تھی کہ حضرت مولانا اس دافانی سے اتنی جلدی رخصت ہو جائیں گے مولانا موصوف کی حیات میں جواب نہ لکھ سکا، حضرت مولانا کی وہ تحریر بندہ کے پاس ایک علمی امانت تھی، طبیعت پر اس کے جواب کا تقاضا ہوا چنانچہ بحمد اللہ تعالیٰ جواب مرتب ہو گیا، جس کو اصل مکتوب کے ساتھ ہدیہ ناظرین کیا جا رہا ہے۔ یہ مکتوب بجائے خود مستقل علمی افادات کا مجموعہ ہے، جس سے ارباب علم و تحقیق کی وقت نظری اور طرز تحقیق کا ایک نمونہ سامنے آتا ہے، اور اس سارے مضمون کو بندہ، الدّر المنفوذ کے مقدمہ کا ضمیمہ قرار دیتے ہوئے شائع کر رہا ہے، شروع میں مکتوب گرامی بتماہ نقل کیا گیا ہے اس کے بعد اس کا جواب۔ اللہ تعالیٰ شانہ ہماری تقصیرات کو معاف فرمائے اور اس ضمیمہ کو اصل مقدمہ کی طرح مفید اور نافع فرمائے۔ آمین

مکتوب گرامی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہجری خدمت حضرت مولانا محمد عاقل حسنا وفقہ اللہ وایامہ لما یحب ورضی!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ اللہ تعالیٰ آپ کو بخیر و عافیت رکھے اور علم و دین و ملت کی مزید خدمت کی توفیق ارزانی فرمائے۔ آمین۔ آپ کے ہدیہ ہائے گرامی ملتے رہے جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔ سب سے پہلے فیض السامی علی سنن النسائی کی جلد اول ملی جس پر تاریخ ہندیہ ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۱۵ھ مرقوم ہے۔ پھر الدر المنثور علی سنن ابی داؤد کا مقدمہ شرف صدور لایا جس پر تاریخ ہندیہ ۱۵ رمضان المبارک ۱۳۱۵ھ تحریر ہے اپنی سستی ضعف کم ہتی کی وجہ سے جناب کی خدمت عالی میں رسید بھیجنے اور شکریہ ادا کرنے میں کوتاہی ہوئی امید ہے کہ آپ اپنے اخلاق کیرمانہ کی بنا پر اس کوتاہی کو نظر انداز فرمائیں گے۔ میں اب بہت بوڑھا ہو گیا انٹی برس کا پہنچ گیا خط کم لکھتا ہوں جس کے باعث یہ تاخیر ہوئی، ۸۰ روزی قعدہ ۱۳۲۳ھ میری تاریخ ولادت ہے، فیض السامی بڑی گرانقدر خدمت ہے اللہ تعالیٰ شرف قبولیت سے نوازے۔ یہ کتاب جب وصول ہوئی تھی اسی زمانے میں اس کا مقدمہ پڑھ لیا تھا۔ الدر المنثور کا مقدمہ بھی پورا پڑھا، ایسا معلوم ہوتا ہے اس مقدمہ کی تحریر کے وقت اصل سے مراجعت کی توبت نہ اسکی اسکے بہت سے حوالے درج نہیں ہیں اگر حوالوں کے درج کرنے کا التزام کیا جاتا تو بہت ہی اچھا ہوتا۔

۱۔ حدیث، اطلبوا العلم لوم الاثنین، یہ الونیم اصغہائی کی تاریخ اصہبان میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے۔ مولانا یونس سے پوچھ کر مطلع فرمائیں تو بڑی عنایت ہو، جامع مغیرہ میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے فیض القدر میں اس کی تفصیل درج ہے؛

۲۔ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ موطا مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے حضور کے دھالی سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ موطا ۱۵۱ھ یا ۱۵۲ھ میں تیار ہوئی، اگر ابوطالب کی تصریح صحیح ہے تو ۱۵۱ھ یا ۱۵۲ھ میں تیار ہونا چاہیے، اس کا آپ نے حوالہ نہیں دیا کہ ابوطالب مکی نے کس کتاب میں لکھا ہے تاریخ طبرستان پر یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوئی کیونکہ موطا تو ہارون یا منصور کی فرمائش پہ لکھی گئی ہے موطا کے رواۃ میں کوئی ایسا عالم آپ کے علم میں ہے جس نے ۱۵۱ھ سے لیکر ۱۵۳ھ تک امام صاحب موطا آئی ہے۔ بنی امیہ کی سلطنت ۱۳۲ھ میں ختم ہوئی ہے پھر عباسی آئے لہذا یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوئی، امام ابو حنیفہ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے۔ جامع سفیان اور موطا دولوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔ تاتیس الیہ الحاجۃ اور امام ابن ماجہ اور علم حدیث سے اس سلسلہ میں مراجعت کی جاسکتی ہے۔

۳۔ سیستان، معروف شہر نہیں اقلیم ہے خود آپ نے ہنگے چل کر شاہ عبدالعزیز صاحب کے حوالہ سے یہی لکھا ہے۔

۴۔ تمثیل الذی لان الحدید و سبکۃ میں الحدید کی بجائے الحدیث چھپ گیا ہے۔

۵۔ ص ۳۳ سطر ۲ میں قواعد کلیہ کی جگہ قواعد طبع ہو گیا ہے۔

۶۔ ص ۸۰، یہ بات کہ امام ابو داؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ کر چکے ہیں انہیں آپ نے حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے نقل کی ہے اس کی سند کیا ہے کس کتاب میں مذکور ہے یہ تو بڑی اہم بات ہے۔ اس کا حوالہ درکار ہے۔
۷۔ ص ۴۶، امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے، مما اخرجت فی الصغریٰ فهو صحیح، یہ کس کتاب میں مذکور ہے۔ آپ نے شاہ صاحب کا حوالہ دیا ہے مگر اس کی سند درکار ہے شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی؟ یہ الگ بحث ہے کہ مجتبیٰ ابن السنی کا اختصار نسائی کا نہیں۔ اگر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے تو پھر صغریٰ، نسائی ہی کی تالیف ٹھہرے گی مگر ثبوت چاہیے۔

۸۔ ص ۴۷، اور ابوالحسن سندھی فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی الآثار اسی ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے قائد عدیدہ النظائر فی بابہ بات تو اپنی جگہ صحیح ہے مگر یہ کہاں فرماتے ہیں اس کا حوالہ غائب کیا آپ اتنا کرم کر دیں گے کہ اس کا حوالہ نکالیں، ہم تو ابھی تک اسی غلط فہمی میں ہیں کہ نہ تو ابوالحسن صاحب سندھی نے طحاوی کی صورت دیکھی ہے نہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس لئے اس امر کا ثبوت بلجائے تو یہ احسان عظیم ہو گا طحاوی سے علماء مغرب نے اعتراف کیا ہے وہ اس کی قدر پہچانتے ہیں اسی لئے ابن حزم نے اس کو تکرار صحیحین ابو داؤد کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

۹۔ یہ خوب بات ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ باقی ہے۔ گویا تم کا حق تو ادا ہو گیا مگر تراجم کا نہیں امتی کے غوامض اقوال بنی علیہ السلام سے بڑھ گئے، افریقہ اور مبالغہ کی بھی کوئی حد ہے؟

امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے تراجم منعقد نہیں کئے یہ ان کی غایت درج کی دلیل ہے کہ تالیف محدث اور تالیف فقیہ میں فرق کیا اور جو کام ان کے بس کا نہ تھا اس پر ہاتھ نہ ڈالا، امام بخاری مجتہد اور فقیہ تھے تو قرغی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول کیوں نقل نہیں کیا حالانکہ احمد و اسحاق کے اقوال وہ بالآخر نقل کرتے جاتے ہیں ہاں جہاں تک علم حدیث کا تعلق ہے اس میں وہ امام بخاری کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ اختلاف الفقہاء کے زیر عنوان جتنی کتابیں ہیں ان میں بھی امام بخاری کے مذہب کا ذکر نہیں ملتا۔ یہ تو ایک مجتہد کے ساتھ بڑا ظلم ہوا۔ حالانکہ ان کتابوں میں متبوعین اور غیر متبوعین کی قید بھی نہیں۔ مذاہب متبوعہ پر جو طبقات لکھے گئے ہیں ان میں تو بخاری کے بارے میں کھینچا تانی ہے کوئی شافعی بتائے ہے کوئی حنبلی مگر زامت فقہاء مجتہدین پر جو کتابیں ہیں ان میں بخاری کا ذکر نہیں۔

۱۰۔ ص ۵۰، سنن ابی داؤد، اول السنن ہے۔ مؤطا اور کتاب الآثار بھی سنن میں داخل ہیں یا نہیں؟

۱۱۔ ص ۵۱، ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے اگر اس کا حوالہ ذکر کر دیا جائے تو بہتر ہے بلکہ حوالوں سے اگر آپ کے مقدمے کو مزین کر دیا جائے تو بہت بہتر ہے۔

۱۲۔ ص ۵۲، ذکی الدین ڈال سے طبع ہو گیا ہے ان کی شرح آپ نے ملاحظہ کی ہے؟

۱۳۔ ص ۵۵، امام بخاری کی شرط الاتقان اور کثرة لازمة الراوی للشیخ ہے۔ تو یہ بات غنہ میں کیوں ہیں؟ یہ عجیب بات ہے

کہ تحدیث و اخبار کی صورت میں تو کثرت الاتقان اور کثرت لقا شرط ہو اور غنہ میں صرف لقا و لو لمحة!

۱۴۔ ص ۶۳ مشیخہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے، معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے؟ مشیخہ کے عنوان سے کوئی کتاب آپ کی نظر سے گزری ہے؟

۱۵۔ امام مسلم کی تصانیف میں افراد و غرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چاہیے۔ ان کی کتاب المنفردات والا احاد ان تو طبع ہو گئی ہے مگر وہ اس موضوع پر نہیں ہے۔

۱۶۔ صاحب کثر العیال کی وفات ۵۹۸ھ غالباً طاعت کی غلطی ہے صحیح ۵۹۵ھ ہے ص ۶۸۔

آج کل، معانی الآثار اور صحیح بخاری زیر درس ہیں۔ صحیح مسلم بھی چل رہی ہے، آپ سے استفادہ کے لئے عرض ہے کہ طحاوی باب الرجل یدخل فی المسجد والا امام فی مسلوۃ النحر و لم یکن رکع لیرکع اولایرکع میں جو پہلی دو روایتیں ہیں اس میں پہلی روایت میں عن زکریا بن اسحاق عن عمرو بن دینار عن سلیمان بن یسار ہے حالانکہ صحاح کی دوسری روایت میں عن زکریا عن عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار ہے۔ اور دوسری روایت میں سلسلہ سند میں آتا ہے "حدثنا محمد بن النعمان قال حدثنا ابو مصعب قال ثنا عبد العزیز قال احمد الاصبہانی الصواب ابراہیم بن اسماعیل عن اسماعیل بن ابراہیم بن مجمع الانصاری، یہ بیچ میں قال احمد بن الاصبہانی کیسا آگیا ہے سہارنپور میں، "نخب الافکار" ہے ذرا ان دونوں حدیثوں کی شرح اپنے کسی طالب علم سے نقل کر داکر روانہ فرمائیں تو بڑا کرم ہو اور آپ بھی اپنی معلومات سے مطلع کریں تو بہتر ہے۔

یاد آتا ہے کہ تخصص فی الحدیث کے بارے میں آپ نے دریافت فرمایا تھا محترماً! تخصص تو وہ ہے جو شیخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو جیسے آپ کو حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا، یا حضرت شیخ کو حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا۔ تجربہ بتاتا ہے کہ درجہ تخصص کھولنے سے طلباء کے دو سال اور لگ جاتے ہیں اور حاصل کچھ نہیں ہوتا۔ بس وہی طالب علم فائدہ حاصل کرتا ہے جو استاد کا ہو رہا ہے۔ والسلام

محمد عبدالرشید نعمانی

۱۳ صفر ۱۴۱۲ھ

الجواب

۱ (الف) "اطلبوا العلم يوم الاثنين" یہ ابو نعیم اصفہانی کی تاریخ اصہبان میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے؟

یہ جواب چونکہ مدینہ منورہ کے قیام میں لکھا جا رہا ہے اس لئے مولانا یونس صاحب کے مراجعت کی کوئی صورت ہے نہیں، مولانا حبیب اللہ صاحب کے تعاون سے اس کا جواب تلاش کرنے کے بعد ہم خود ہی لکھ رہے ہیں (نہ صرف اسی سوال کا جواب بلکہ باقی جوابات بھی) تاریخ اصفہان میں یہ حدیث صراح بن سہل بن المہنازل ابو نعیم کے ترجمہ میں مذکور ہے۔ جہذا السنہ حدیثنا ابو محمد بن حیان ثنا اسحاق بن محمد ابن حکیم ثنا صراح بن سہل بن المہنازل ثنا القاکم بن جعفر بطرس موسیٰ بن اویس بن عثمان بن عبد الرحمن عن حمزة الزیات عن حمید عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم يوم الاثنين فانه یسر لصابہ۔

یہ حدیث ابو نعیم نے اپنے استاد ابن حیان ابو نعیم سے روایت کی ہے اسی لئے یہ حدیث ان کے استاذ کی تصنیف طبقاً للحذین باصفہان میں بھی موجود ہے اسی سند سے اور اسی ترجمہ میں، نیز اس حدیث کو ابن عساکر نے بھی تاریخ دمشق میں ذکر کیا ہے الفضل بن سہل بن محمد بن حمزہ ابو العباس المروزی کے ترجمہ میں بلفظ اطلبوا العلم يوم الاثنين فانه یسر لصابہ۔ اس حدیث کو جب تلاش کرنا شروع کیا تو معلوم ہوا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ سے مختلف طرق سے مروی ہے اور بعض میں یوم الخميس کی زیادتی ہے اور بعض میں صرف یوم الخميس ہی مذکور ہے۔

یہ حدیث انس بن مالک الطرینی ابو یحییٰ کی العلل المتناہیہ میں بھی مذکور ہے اس کے لفظ یہ ہیں "اطلبوا العلم يوم الاثنين فانه یسر لصابہ" کہ اب مذکور میں "احادیث فی ذکر الایام والشہور عنوان کے تحت" حدیث فی طلب العلم يوم الاثنين والخميس کا ترجمہ قائم کیا ہے اور پھر اس مضمون کی متعدد روایات ذکر کی ہیں عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم کل اشین وخمیس فانه یسر لمن یتطلب واذا اراد احدکم حاجۃ فلیسک الیہا فانی سألت ربی ان یشاءک لایمتی فی بکورها اسی میں آگے ہے و قد ردی الحدیث علی طلب العلم يوم الاثنين ویوم الخميس وفی ذلک عن انس وعائشہ، اور پھر اس کے بعد حضرت انس سے دو حدیثیں ذکر کیں ایک وہ جو اوپر مذکور ہوئی اور دوسری ایک دوسری سند سے جس کے الفاظ یہ ہیں: عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من کان طالب العلم فلیطلب يوم الاثنين ویوم الخميس فانه یسر لصابہ، اسکے بعد حدیث عائشہ مذکور ہے۔ عن عروۃ عن عائشہ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اغدوا فی طلب العلم غداۃ خمیس، ان احادیث کے بارے میں وہ فرماتے ہیں قال المؤلف هذه الاحادیث کلہا لا تصح اور پھر ہر ایک کی وجہ بیان کی ہے۔

(ب) جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ "جامع صغیر میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے۔ فیض القدیر میں اس کی تفصیل درج ہے، واضح رہے کہ صاحب فیض القدیر علامہ مناوی نے اس پر جو کلام فرمایا ہے اس پر تو علامہ احمد صدیق الغزالی نے اپنی تالیف المداوی میں تعقب کیا ہے جو قابل مطالعہ ہے۔

۱۔ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں مستحکم قدیم مجموعہ موطا مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے انہی بات جو مقدمہ الدر المنثور میں لکھی گئی وہ مقرر ضمیمہ کی طرف سے بطور نقل کے لکھی گئی ہے اپنی طرف سے تحقیقی طور پر نہیں لکھی گئی مگر کتاب میں دیکھا ہوگا جو اس وقت ذہن میں نہیں، باقی شیخ ابوطالب مکی نے جو بات تحریر فرمائی ہے انکی اصل عبارت یہ ہے

”وهذه المصنفات من الكتب حادثة بعد سنة عشرين ومئة من التاريخ وبعد وفاة كل الصحابة
وطيبة التابعين، وقال ان اول كتاب مصنف في الاسلام كتاب ابن جريج في الآثار وحروف
من التفسير عن مجاهد وطلحة، واصحاب ابن عباس بمكة، ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني باليمن،
ثم كتاب الموطأ بالمدينة لمالك بن النضر..... فنه من اول مصنف وضع من الكتب بعد
وفاة سعيد بن المسيب وخيار التابعين وبعد سنة عشرين اداكثر. ومئة من التاريخ (توقفت القلب ۱۵۱)

جس کا حاصل یہ ہے کہ بالکل شروع کی جو تصنیفات ہیں جیسے کتاب ابن جریج اور کتاب معمر بن راشد الیمانی اور امام مالک کی موطا ان کا حال یہ ہے کہ یہ سن ۱۵۱ھ کے بعد وجود میں آئی ہیں، اس میں یہ نہیں ہے کہ موطا امام مالک مسیحی قدیم مجموعہ ہے اور وہ سن ۱۵۱ھ میں وجود میں آیا ہے، لہذا اشکال صحیح ہے، اور تحقیقی بات وہی ہے جو جناب نے اس مکتوب میں مجملہ اور اپنی تصنیف امام ابن ماجہ اور علم حدیث میں مفصلاً تحریر فرمائی ہے جس کو ہم یہاں عموماً افادہ کے پیش نظر نقل کرتے ہیں

موطا کا زمانہ تالیف حافظ ابن حزم نے تصریح کی ہے کہ امام مالک نے موطا کی تالیف یقیناً عجمی بن سعید انصاری کی وفات کے بعد کی ہے اور بخئی کی وفات ۱۵۱ھ میں ہوئی، محدث قاضی عیاض نے دراک میں ابو مصعب سے جو امام مالک کے شاگرد خاص ہیں نقل کیا ہے کہ خلیفہ منصور عباسی نے امام مالک سے فرمائش کی تھی کہ وضع کتابا للناس اجمعین علیہ (آپ لوگوں کے لئے ایک ایسی کتاب لکھیں کہ جس پر میں ان سے عمل کروں) امام مالک نے اس سلسلہ میں کچھ کہا تو منصور بولا: صنعہ فما اصد الیوم اعلم منک (آپ کتاب تصنیف فرمائیں آج آپ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں) آخر امام موصوف نے موطا کی تصنیف شروع کی لیکن کتاب کے ختم ہونے سے پہلے منصور کی وفات ہو گئی، اس سے معلوم ہوا کہ موطا کی تصنیف منصور کی فرمائش پر خود اس کے عہد میں شروع ہوئی اور اس کی وفات کے بعد پایہ تکمیل کو پہنچی منصور نے ۱۵۸ھ میں وفات پائی اور اس کی جگہ اس کا بیٹا محمد المہدی مسند خلافت پر متمکن ہوا اور اسی کی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں موطا کی تصنیف مکمل ہوئی، لہذا یہ جو لکھا گیا مقدمہ میں کہ موطا ۱۵۱ھ یا ۱۵۲ھ میں تیار ہوئی یہ صحیح نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ تقریباً ۱۵۸ھ میں تیار ہوئی، مولانا اپنے مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں: امام ابو حنیفہ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے جامع سفیان اور موطا دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔

مولانا اپنی تالیف لطیف امام ابن ماجہ اور علم حدیث میں کتاب الآثار کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں: فقیہ وقت حماد بن ابی سلیمان رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد ۱۵۸ھ میں امام ابو حنیفہ جب جامع کوفہ کی اس شہر علمی درس گاہ میں مسند فقہ و علم پر جلوہ آرا رہے کہ جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ سے باقاعدہ طور پر چلی آ رہی تھی تو آپ نے جہاں علم کلام

کی بنیاد ڈالی فقہ کا عظیم الشان فن مدون کیا وہیں علم حدیث کی ایک اہم ترین خدمت یہ انجام دی کہ احادیث اس کام میں سے صحیح اور معمول بہ روایات کا انتخاب فرما کر ایک مستقل تصنیف میں ان کو ابواب فقہیہ پر مرتب کیا جس کا نام کتاب الآثار ہے، اور آج امت کے پاس احادیث صحیحہ کی سب سے قدیم ترین کتاب یہی ہے جو دوسری صدی کے ربیع ثانی کی تالیف ہے، امام ابو حنیفہ سے پہلے حدیث نبوی کے جتنے صحیفے اور مجموعے لکھے گئے ان کی ترتیب فنی نہ تھی بلکہ ان کے جامعین نے کیف، لا تفق جو حدیثیں ان کو یاد تھیں ان کو قلم بند کر دیا تھا، امام شعبی نے بیشک بعض مضامین کی حدیثیں ایک ہی باب کے تحت لکھی تھیں لیکن وہ پہلی کوشش تھی جو غالباً چند ابواب سے آگے نہ بڑھ سکی، علاوہ انہیں شعبی کے الفاظ: "هذا باب من الطلاق جیمہ سے پرت چلتا ہے کہ انہوں نے باب کو ٹھیک ان معنی میں استعمال کیا ہے کہ جس معنی میں بعد کے مصنفین لفظ کتاب کا استعمال کرتے ہیں، اسلئے احادیث کو کتب و ابواب پر پوری طرح مرتب کرنے کا کام ابھی باقی تھا جس کو امام ابو حنیفہ نے کتاب الآثار تصنیف کر کے نہایت ہی خوش اسلوبی کے ساتھ مکمل فرمایا، اور بعد کے ائمہ کے لئے ترتیب و تزیین کا ایک عمدہ نمونہ قائم کر دیا۔

ممکن ہے کہ بعض لوگ کتاب الآثار کو احادیث صحیحہ کا اولین مجموعہ بتانے پر چونکیں، اسلئے اس حقیقت کو آشکارا کرنا نہایت ضروری ہے کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ صحیح بخاری سے پہلے کوئی کتاب احادیث صحیحہ کی مدون نہیں کی گئی وہ سخت غلط فہمی میں مبتلا ہیں، حافظ سیوطی، تنویر الجواہر الکت میں لکھتے ہیں:

اور حافظ مغلطائی نے کہا ہے کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ مالک کی کتاب خود ان کے نزدیک اور ان کے تلامذہ کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ ان کی نظر مرسل اور منقطع وغیرہ سے احتیاج کی مقتضی ہے (سیوطی کہتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ موطا میں جو مرسل ہیں وہ علاوہ اس امر کے کہ وہ بلا کسی شرط کے مالک اور ان ائمہ کے نزدیک کہ جو مرسل کو ان کی طرح سند ماننے میں حجت ہیں ہمارے نزدیک بھی حجت ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک جب مرسل کا کوئی مؤید موجود ہو تو وہ حجت ہوتی ہے اور موطا میں کوئی مرسل مضاف ایسی موجود نہیں کہ جس کا ایک یا ایک سے زائد مؤید موجود نہ ہو، چنانچہ میں اپنی شرح میں اس کو بیان کر دینا چاہتا تھا مگر یہ کہ مرسل کو صحیح کہا جائے، اور اس سے کسی چیز کو مستثنیٰ نہ کیا جائے۔

وقال الحافظ مغلطائی أول من صنف الصحيح مالك. وقال الحافظ ابن حجر كتاب مالك صحيح معتدلة وعند من يقتلده على ما اقتضاه نظم من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغيرهما قلت ما فيه من المراسيل فانها مع كونها حجة معتدلة بلا شرط وعند من وافقه من الاثمة جازي الاحتجاج بالمرسل فهي حجة ايضا عندنا لان المرسل معتدلة حجة اذا اعتند وما من مرسل في الموطا الا وله عاخذ او عواضد كما سأبين ذلك في هذا الشرح فالصواب اطلاق ان الموطا صحيح كله لا يستثنى منه شيء.

امام سیوطی نے حافظ مغلطائی کے جس بیان کا حوالہ دیا ہے وہ خود ان کی زبان سے سنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، علامہ محمد امیر یکانی، توضیح الافکار شرح تنقیح الانظار میں رقم طراز ہیں کہ:

اول من صنف فی جمع الصحيح البخاری هذا
 كلام ابن الصلاح قال الحافظ ابن حجر انه اعترض
 عليه الشيخ مغلطائی فیما قرأه بخطه فان مالكا
 اول من صنف الصحيح، وثلاثة احمد بن حنبل،
 وثلاثة الدارمی، قال وليس لقائل ان يقول لعله
 اراد الصحيح المجرد فلا یرد کتاب مالک لان
 فیہ البلاغ والموقوف والمنقطع والفقہ وغير
 ذلك، لوجود ذلك فی کتاب البخاری. انتهى۔

پہلے جس نے جمع صحیح میں تصنیف کی وہ بخاری ہیں، یہ ابن الصلاح
 کا بیان ہے حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس پر شیخ مغلطائی نے
 اعتراض کیا ہے چنانچہ انہوں نے خود ان کی تحریر میں پڑھا ہے
 کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، ان کے بعد احمد بن
 حنبل اور پھر دارمی، اور کسی کو یہ اعتراض کا حق نہیں کہ غالباً
 ابن الصلاح کی مراد صحیح سے صحیح مجرد ہے، لہذا مالک کی کتاب اس
 اس سلسلہ میں پیش نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس میں بلاغ، موقوف،
 منقطع اور فقہ وغیرہ بھی موجود ہے اس لئے کہ یہ سب چیزیں تو
 بخاری کی کتاب میں بھی پائی جاتی ہیں۔

حدیث میں سب سے پہلی تصنیف لیکن کتاب الآثار موطا ہے پہلے کی تصنیف ہے، جس سے خود موطا کی تالیف میں استفادہ
 کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ سیوطی تبیین الصیغہ فی مناقب الامام ابی حنیفہ میں تحریر فرماتے ہیں:

من مناقب ابی حنیفہ التي انفرد بها انه اول من
 دون علم الشریعة ورتبه ابوابا شرعیة مالک
 ابن انس فی ترتیب الموطا ولم یسبق ابا حنیفہ
 احد۔

امام ابو حنیفہ کے ان خصوصی مناقب میں سے کہ جن میں وہ منفرد
 ہیں ایک یہ بھی ہے: وہ ہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم شریعت کو
 مدون کیا اور اس کی ابواب پر ترتیب کی پھر امام مالک بن انس نے
 موطا کی ترتیب میں ان ہی کی پیروی کی، اور اس بارے میں امام
 ابو حنیفہ پر کسی کو سبق حاصل نہیں۔

آگے اس میں حضرت مولانا نے اس غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ بہت سے علماء اور مصنفین نے کتاب الآثار کو امام محمد کی تصنیف
 سمجھا ہے، حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے، امام محمد تو کتاب الآثار کے رواۃ میں سے ایک راوی ہیں اور پھر اس کے بعد مولانا نے
 کتاب الآثار کے رواۃ کی تعین تفصیل کے ساتھ لکھی ہے، اس طرح موطا امام مالک بروایت امام محمد کے بارے میں بھی مولانا نے لکھا ہے
 کہ اس کو بھی بعض حضرات امام محمد کی تصنیف سمجھتے ہیں، مولانا لکھتے ہیں:

تحدث لما علی قاری نے خود موطا امام محمد کے متعلق بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے (کہ وہ امام محمد کی تصنیف ہے)
 حقیقت یہ ہے کہ امام محمد نے ان دونوں کتابوں کو (کتاب الآثار اور موطا) ان کے مصنفین سے جس انداز پر
 روایت کیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے اس قسم کی غلط فہمی کا پیدا ہونا کچھ زیادہ محل تعجب نہیں، امام موصوف
 کا ان دونوں کتابوں میں طرز عمل یہ ہے کہ وہ ہر باب میں اولاً اس کتاب کی روایتیں نقل کرتے ہیں پھر بالانضمام

ان روایات کے متعلق اپنا اور اپنے استاد امام ابو حنیفہ کا مذہب بیان کرتے ہیں اور اگر اصل کتاب کی کسی روایت پر ان کا عمل نہیں ہوتا تو اس کو نقل کرنے کے بعد اس پر عمل نہ کرنے کے وجہ و دلائل بالتفصیل لکھتے ہیں اور اسی ذیل میں کتاب الاثر اور موطا دونوں کتابوں میں بہت سی حدیثیں اور آثار امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے علاوہ دیگر شیوخ سے بھی منقول ہیں اس بنا پر بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں کتابیں خود امام محمد ہی کی تصنیف کردہ ہیں حالانکہ واقع میں ایسا نہیں..... لیکن چونکہ امام محمد روح نے ان کتابوں کی روایت میں امور مذکورہ بالا کا اہتمام رکھا ہے اس بنا پر ان کی افادیت بہت زیادہ بہت بڑھ گئی اور ان کا تبادل اس درجہ عام ہو گیا کہ بجائے اصل مصنف کے خود ان کی طرف کتاب کا انتساب ہونے لگا اور کتاب الاثر امام محمد اور موطا امام محمد کہا جانے لگا۔ الی آخر۔

۳۔ سیستان معروف شہر نہیں اقلیم ہے الخ

ہاں صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کر دیا جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ "مثل الذی لان الحدید وسبکۃ میں، الحدیدہ کی بجائے، الحدیث، چھپ گیا ہے۔

یہ کتابت کی غلطی طبع اول میں تھی بعد میں درست کر دی گئی۔

۵۔ ۳۳ سطر ۲ میں "تواعد کثیرہ کے بجائے، "تواندہ" چھپ گیا ہے۔

صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کر دیا جائے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

۶۔ ص ۲۸ یہ بات کہ امام ابو داؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ کر چکے ہیں الخ

او جز جلد سادس، باب ما جاز فی حسن الخلق، میں، بن حسن، اسلام المرمر کہ مالایعنیہ، حدیث کے ذیل میں حضرت شیخ لکھتے ہیں: اقلت وقد سبق الامام ابوداؤد فی ذلک الامام ابو حنیفہ لعی جامع اصول الاولیاء۔ قال ابو حنیفہ لابن حماد یا بنی اشدک انشر تعالیٰ وایدک انصیک یوصلیا ان حفظہا ومانظت علیہا ہر جوت لک السعاده فی دینک ان شارا اللہ — اور پھر اسکے بعد متعدد وصایا مذکور ہیں۔ الی ان قال، التاسع عشر ان تعمدت خمسۃ احادیث انتخبہا من خمس نمۃ الف حدیث فذکر الشلاۃ المذکورۃ فی کلام ابی داؤد، قال والرباع الاحلال بین الحرمین و بینہما امور مشتبہات الحدیث والخامس المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ اھ و لعل الامام ابوداؤد لم یعد الخامس لاند ما جہ فی الثالث وعدہ الامام ابو حنیفہ برأسہ لشدۃ للاہتمام بہ، اس عبارت سے مولانا نے جو حوالہ دریافت فرمایا ہے وہ معلوم ہو گیا کہ وہ "جامع اصول الاولیاء" ہے جس سے حضرت شیخ ابو جزوین نقل فرما رہے ہیں۔

۷۔ ص ۳۶ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے: ما اخرت فی الصغریٰ فیو صحیح، یہ کس کتاب میں مذکور ہے الخ

جواب: یہ بات علامہ النور شاہ کشمیری کی طرف سے، العرف الثقی، اور مقدمہ فیض الہادی دونوں میں ذکر کی گئی ہے، مگر شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی یہ چیز واقعی تحقیق طلب ہے، ہو سکتا ہے کہ شاہ صاحب کی اس نقل کا منشا وہ ہو جو مشہور ہے، مدبر و غیرہ میں

بھی مذکور ہے کہ امام نسائی نے جب سنن کبریٰ تصنیف فرمائی تو اس کو امیر مدلی کی خدمت میں پیش کیا، اس پر امیر نے ان سے سوال کیا کہ کیا میں اسے صحیح؟ قال لا، قال فیہ زلیٰ الصحیح من غیرہ، نصف لا الضعیف، اس کا مقصد یہ بھی ہے کہ امام نسائی کے نزدیک سنن صغریٰ کی روایات درجہ صحت کو پہنچی ہوئی ہیں، اور اس کے ظاہر سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ سنن کبریٰ کی یہ تلخیص خود مصنف کی جانب سے ہے، اسی لئے شاہ صاحب نے اس کو اس طرح تعبیر فرمایا: ما اخرجت فی الضعیف فهو صحیح، اس کے علاوہ اور کوئی ماخذ ہمارے علم میں نہیں۔

فائدہ: دراصل یہ مسئلہ مختلف نسخہ چلا آ رہا ہے کہ سنن صغریٰ کا انتخاب سنن کبریٰ سے خود مصنف کی طرف سے ہے یا ان کے تلمیذ رشید حافظ ابو بکر ابن السنی کی طرف سے، الفیض السامی کے مقدمہ میں الفائدة الثانیۃ میں بھی بحث مذکور ہے، اس میں مولانا کی رائے جس کو انہوں نے ماتمس الیہ الحاجۃ لمن یطالع ابن ماجہ میں بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ یہ تلخیص خود مصنف کی طرف سے نہیں بلکہ ابن السنی کی طرف سے ہے۔

۸۔ ص ۴۱ اور ابوالحسن سندی فرماتے ہیں ان:

جواب: مولانا کا یہ اشکال درست ہے، اور شرح معانی الآثار کے بارے میں فائدہ عظیم التظہیر فی بابہ، اس رائے کا انتساب ابوالحسن سندی کی طرف درست نہیں، بیشک بعض دوسرے علماء کی بھی رائے ہے جیسا کہ مولانا نے ماتمس الیہ الحاجۃ میں ثابت فرمایا ہے، اور ہمارے مقدمہ میں ابوالحسن سندی کی طرف نسبت اس کی مقدمہ لایم کی ایک عبارت کا ربط صحیح نہ سمجھنے کی وجہ سے ہو گئی ہے باوی الرا۱ میں اس کی عبارت سے بھی مشابہہ ہوتا ہے، یہ غلطی واجب الاصلاح ہے، دوسرے مسئلے بھی کہ بقول مولانا کے ابوالحسن سندی نے اور اسی طرح شاہ ولی اللہ صاحب نے طحاوی شریف کی تصدیق کی تو صورت بھی نہیں دیکھی۔

۹۔ یہ خوب بات ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ باقی ہے ان:

جواب: یہ بات جب مقدمہ میں لکھی جا رہی تھی تو بیت وہ کو بھی کھشکھی تھی، مولانا کا اشکال بظاہر اصولاً تو صحیح ہے لیکن چونکہ یہ جملہ بعض بڑے اساتذہ کی زبان پر آیا ہے لہذا اس کے مناسب معنی نکال لینے چاہئیں، کہ پڑھنے والوں کے ذہن میں تراجم بخاری کی اہمیت پیدا کرنے کے لئے تاکہ وہ ان کے سمجھ میں نہ شش کریں، ایسا فرمادیا ہے اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ احادیث نبویہ تو دراصل کلام الہی کی تبیین و تشریح ہیں، لتبیین للناس ما نزل الیہم لہذا ان کا درجہ تو ایک متن کی شرح کا ہوا جس میں اخلاق و غوص ہو ہی نہیں سکتا، بخلاف تراجم بخاری کے کہ وہ ایک امتیاز کا کلام ہے جس میں معارف کے پیش نظر غوص رکھا گیا ہے، امام مسلم کے تراجم نہ منعقد کرنے کا نکتہ آپ نے بہت اچھا بیان فرمایا کہ یہ الہامی احتیاط اور غایت درجہ ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ نقیبہ میں فرق کیا۔

مولانا نے اسی سوال کے ضمن میں امام بخاری کو مجتہد مانتے پر بھی اشکال فرمایا ہے جو کہ ہمارے حضرت شیخ کی رائے ہے اور وجہ اشکال یہ تحریر کیا ہے کہ اگر امام بخاری مجتہد مطلق تھے تو امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول اور مذہب کیوں نقل نہیں کیا الی آخر، مولانا کے اس اشکال کا جواب احقر نے الفیض السامی کے مقدمہ میں حضرت شیخ کی جانب سے بحوالہ مقدمہ لایم نقل کیا ہے وہ یہ کہ حضرت امام بخاری چونکہ ائمہ غیر متوہمین میں سے تھے اسلئے بظاہر امام ترمذی نے ان کا مسلک اپنی کتاب میں نقل نہیں کیا ولما عدم نقل مذہبہ کالائزۃ المجتہدین المعروفین فلانہ لم یکن اماما متبعوا عالم یقلدہ احد مثل الائمۃ الاخرۃ الی آخر، فایہ۔ اور یہ بھی

کہا جاسکتا ہے کہ اور بعض دوسرے حضرات کی طرح امام ترمذی کے نزدیک بھی امام بخاری مجتہد مطلق نہ تھے اسی لئے ان کا مذہب ذکر نہیں کیا۔
۱۔ ص ۵۰ سنن ابوداؤد اول السنن ہے الخ۔

اس پر مولانا کا اشکال کہ کیا موطا اور کتاب الآثار سنن میں داخل نہیں جو کہ اس سے بہت پہلے لکھی گئیں، سنن ابی داؤد کی یہ خصوصیت جو ہم نے لکھی ہے امام خطابی کے کلام سے لی ہے وہ فرماتے ہیں ابوداؤد کی شرح معالم السنن میں: اعلموا رحمکم اللہ ان کتاب السنن لابن داؤد کتاب شریف لم یصنف فی علم الدین کتاب مثله، وقد رزق القبول من الناس كافة، فصار حکما بین فرق العلماء وطبقات الفقہاء علی اختلاف مذہبہم فکل فیہ ورد ومنہ شریب۔ الی آخر ما ذکر۔ اس کے بعد لکھتے ہیں: وكان تصنیف علما الحدیث قبل زمان ابن داؤد الجوامع والمسانید ونحوها، فجمع تلك الكتب الی ما فیہا من السنن والاحکام اخبار او قصصا ومواعظ وأدبا، فاما السنن المحفظة فلم یقصد واحد منهم جمعها واستيفاءها ولم یقدر علی تخلیصها واختصار مواضعها من اثبات تلك الاحادیث الطویلہ ومن اولہ سیاقہا علی حسب ما اتفق لابن داؤد، ولذا لک مل هذا الكتاب عند ائمة الحدیث وعلما الآثار محل العجب، فغیرت فیہ اکباد الابل، ودرامت الیلہ الرجل اه یعنی احادیث احکام پر ایسی جامع مانع کتاب اس سے پہلے کوئی نہیں لکھی گئی، اور سنن کی تعریف کافی، الرسالة المستطرفة لمحمد جعفر الکتانی، ومنہا کتب تعرف بالسنن وهي فی اصطلاحهم الکتب المرتبة علی الایوان والطہارة والصلاة والزکاة الی آخرها۔ ویس فیہا شئی من الموقوف، لان الموقوف لایسمی فی اصطلاحهم ستمہ ویسمی حدیثا (مقدمة الفیض السمانی) موطا اور کتاب الآثار میں تو احادیث مرفوعہ کم اور احادیث موقوفہ و اقوال تابعین زائد ہیں برنسیت احادیث مرفوعہ کے، سنن ترمذی کو دیکھا جائے کہ انہوں نے ہر بڑی سرخی کے بعد مثلاً کتاب الطہارة، کتاب الصلاة، کتاب الصوم، کتاب الحج سب جگہ موٹی سرخی کے بعد، عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی قید پڑھائی ہے، تمام کتاب میں اول سے آخر تک اسی طرح ہے، یہ اسی طرف اشارہ ہے جیسا کہ شرح نے لکھا ہے کہ ہمارا مقصود احادیث مرفوعہ کو بیان کرنا ہے، اور دوسری چیز تک کوئی حدیث موقوف یا اقوال ائمہ وغیرہ سب ضمیمہ ہیں۔
۱۱۔ ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ بات مجتہد کے لئے کافی ہے اس کا حوالہ الخ

جواب: امام خطابی معالم السنن کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں: وسمعت ابن الاعرابی یقول ونحن نسبع منه هذا الكتاب فاشارة الیہ صلی اللہ علیہ وسلم، وان رجلا لم یکن عتدہ من العلم الا المصحف الذی فیہ کتاب اللہ ثم هذا الكتاب لم یخرج مہما الی شئی من العلم بہتہ، قال ابو سلیمان: وهذا كما قال لا شک فیہ، اور مقدمہ منہل میں ابن الاعرابی کا مقولہ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: ومن ثم صرح الغزالی و غیرہ بانہ کیفی المجتہد فی احادیث الاحکام۔

۱۲۔ ذکی الدین ذال سے طبع ہو گیا ہے۔

جواب: بیشک ایسا ہی ہے، نای سے ہونا چاہیئے، آئندہ اس کی اصلاح کر دی جائے گی، آگے آپ کا یہ اشارہ بھی صحیح ہے کہ یہ مختصر منہدی باقاعدہ شرح نہیں، (بلکہ سنن ابی داؤد کا اختصار ہے، جس میں سندیں حذف کر دی گئی ہیں) اس میں تو کہیں کہیں حدیث پر کلام ہے من حیث البرج والتدیل نیز حدیث کا حوالہ کہ وہ باقی کتب ستمہ میں سے کس کس میں ہے۔

وقدر تبہا ایضاً الاقدم فالاقدم پھر اس کے بعد بہت سے شیخات لکھے ہیں شیخہ یعقوب بن سفیان البغوی مشیخہ ابی علی ابن شاذان مشیخہ ابن شاذان الصغری وغیرہ وغیرہ۔

۱۵۔ امام مسلم کی تصانیف میں افراد غرائب پر ابن کی تالیف کا حوالہ چاہئے؟

جواب: جناب کے اس سوال پر مقدمہ لایع کی طرف رجوع کیا گیا، خود کرنے سے معلوم ہوا کہ امام مسلم کی تصنیف کا حوالہ یہاں درست نہیں، حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں الافراد الغرائب کے بیان میں دو قسین اور ذکر فرمائی ہیں فرق کرنے کے لئے ایک غریب الحدیث دوسرے کتاب الودعان، وعلان کے بیان میں حضرت شیخ نے مسلم کی تالیف کا حوالہ دیا ہے و مسلم فیہ کتاب۔

جزاکم اللہ احسن الجزاء، جناب نے بڑا کرم فرمایا کہ الدر المنصور کے مقدمہ کو بغور ملاحظہ فرمایا اور جہاں اس میں تسامع ہوا اس پر بڑی ہمدردی کے ساتھ نشاندہی فرمائی اور جس کی وجہ سے اس مقدمہ کی فرد گذشتوں کی محمد اللہ تعالیٰ تلافی ہوگئی، اب محمد اللہ تعالیٰ اس مقدمہ کے تمام مضامین مندرجہ بحق ہو گئے۔

جناب نے جابجا تحریر فرمایا کہ اگر مضامین کے لکھنے میں حوالوں کا اہتمام کیا جاتا تو اسے مقدمہ میں تو بہت اچھا ہوتا، یہ بالکل صحیح ہے لیکن اب میں سمجھتا ہوں کہ آپ کے ملاحظہ کے بعد اور ان اصلاحات کے بعد جو جناب کی نشاندہی پر کی گئیں اس نقص کی تلافی ہوگئی، اب گویا سارا مقدمہ باحوالہ ہی ہو گیا، میں نے تو دراصل یہ مقدمہ اور ساری کتاب ہی الدر المنصور طلبہ حدیث یا زائد سے زائد متوسط الاستعداد مدرسین کے لئے لکھی ہے آپ جیسے محققین کے لئے تحریر ہی لکھی ہے، یہ جناب کی قاضی اور ذرہ نوازی ہے کہ آپ نے اس مقدمہ کو سن اولہ الی آخرہ بغور ملاحظہ فرمایا۔

۱۶۔ صاحب کنز العمال کی وفات ۱۹۸۵ء غالب طباعت کی غلطی ہے ص ۵۹۷۔

جواب: جی ہاں اس کو آئندہ طباعت میں درست کر دیا جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

طحاوی کی ان دو سندوں کے بارے میں عرض ہے کہ علامہ عینی نے منتخب الافکار میں ان دونوں سندوں میں یہی فرق لکھا ہے کہ پہلی سلیمان بن یسار سے ہے اور دوسری عطاء بن یسار سے، ان کے لفظ یہ ہیں: وحدثنا کاتری قد اخرجہ الطحاوی فی الاول عن سلیمان بن یسار و فی الثاني عن عطاء بن یسار اسی طرح ہم نے دیکھا کہ سنن دارمی میں بھی ذکر کیا یہ اسحاق بن عمر بن دینار عن سلیمان بن یسار ہے، اور دوسری روایت میں عن ورقاء عن عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار ہے۔

اور دوسری سند کے بارے میں یہ ہے کہ منتخب الافکار کے نسخہ میں، قال احمد الامصہبانی العصباب ابراہیم بن اسماعیل اصل حوض میں نہیں ہے بلکہ ایسے ہی جلی قلم سے اصل شرح کی طرح اس کے بالمقابل حاشیہ پر ہے، خط کو بظاہر دونوں ایک ہی ہیں لیکن ہمارے پاس شرح معانی الآثار کے قدیم نسخے مخطوط مزید اور ہیں ان دونوں میں یہ زیادتی نہیں ہے ان دو نسخوں میں سے ایک نسخہ کے بارے میں شیخ عبدالفتاح ابو غفہ نے آپ کی کتاب اتمس الیہ الحاجۃ (جو الامام ابن ماجہ و کتاب السنن کے نام سے چھاپی ہے) کے حاشیہ پر اس نسخہ کی بڑی تعریف کی ہے کہ بڑے بڑے علماء پر پرٹھا گیا ہے اور اپنا خیالی یہ ظاہر کیا ہے علہا کتبت فی القرن السادس

ادقبلہ سو ممکن ہے احمد بن محمد السلفی ابن الاصبہانی نے اپنی کتب کے بین السطور میں یہ لکھا ہو اور بعد میں ناسخین نے اس کو اصل میں لے لیا کیونکہ یہ سلفی بھی مصر میں تھے اور ان کی عادت بھی جمع کتب اور ان پر کچھ لکھنے اور اختصار کی معروف و مشہور ہے، تو ہو سکتا ہے انہوں نے اپنے ذاتی نسخہ کے بین السطور میں یہ لکھا ہو۔ الصواب ابراہیم بن اسماعیل۔ ویسے علامہ عینی نے منتخب الافکار میں اس راوی کے بارے میں یہ لکھا ہے: وثقال ابراہیم بن اسماعیل بن جیح :-

جناب نے اس مکتوب گرامی کے اخیر میں شعبہ تخصص فی الحدیث کے بارے میں جو تحریر فرمایا ہے اس سے متعلق عرض ہے کہ اصل چیز تو وہی ہے جو جناب نے تحریر فرمائی کہ تخصص تو وہ ہے جو شیعہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو، باقی اس شعبہ تخصص کا فائدہ یہ ذہن میں ہے کہ طالب علم کو دو سال تک استاد حدیث کی خدمت میں رہ کر کتب حدیث جو اب تک نہیں پڑھی ہیں اور نہ اس کی نظر سے گذری ہیں وہ سامنے آئیں تو ہو سکتا ہے اس کو شیش کے ذریعہ کسی خوش قسمت کو اس فن میں اُگے بڑھنے کا شوق پیدا ہو جائے اور وہ اس میں لگ جائے، گویا اس کو لائن پر لانا مقصود ہے لیکن اگر کوئی اس شعبہ سے فارغ ہو کر یہ سمجھنے لگے کہ اب میں محدث بن گیا تو یہ اسکی نادانی ہے، اور ایسے شخص کے لئے اس شعبہ میں داخل ہونا ہی مفرب ہے، اصل چیز یہی طلب ہے اگر اس شعبہ میں داخل ہونے سے کسی میں وہ پیدا ہو جائے تو یہ بہت بڑا فائدہ ہے۔ فقط

محمد عاقل عفا اللہ عنہ
ذی الحجہ ۱۲۵۵ھ یدینہ طیبہ زادہ الشرفا

فہرست مضامین مقدمہ الذر المنصود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابوداؤد شریف)

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۳	صحابہ ستہ کی بعض خصوصیات	۴۳	مقدمہ اکتساب	۱	مقدمہ العلم
۴۴	۱ اصول تراجم بخاری کا ذکر	۴۴	مصنف کا نام و نسب	۲	بدایۃ السنی یوم الاربعاء
۴۵	۲ خاصہ سنن ابوداؤد	۴۵	ادب و ولادت و وفات	۳	مقدمہ العلم والکتاب میں فرق
۴۶	۳ مسکت عنہ ابوداؤد کی بحث	۴۶	شیوخ و اساتذہ	۴	تقریب حدیث
۴۸	۴ سنن ابوداؤد اور حدیث ثلاثی	۴۸	تلامذہ مصنف و اولاد	۵	تقریب علم حدیث
۴۹	۵ کتب صحاح میں ثلاثیات کا وجود	۴۹	۱ امام ابوداؤد کا فقہی ذوق	۶	موضوع علم حدیث
۵۰	۶ الروایات الشذیۃ لابن النجوزی	۵۰	کلمات الائمہ فی وصفہ	۷	غرض و غایت
۵۱	۷ امام ابوداؤد کی شرط تخریج	۵۱	۲ مصنف و دیگر مصنفین صحاح	۸	بسمہ اور وجہ تسمیہ
۵۲	۸ نسخ الکتاب اور تعدد نسخ کا نشانہ	۵۲	۳ کا فقہی مسلک	۹	حدیث، خبر اور سنت
۵۳	۹ الشروح والحاشی	۵۳	۴ ائمہ متبوعین و غیر متبوعین	۱۰	کے درمیان باہمی فرق
۵۶	۱۰ آداب طالب حدیث	۵۶	۵ علامہ عبدالوہب شعرائی کا مذہب	۱۱	مدون اول
۵۸	۱۱ انواع کتب حدیث	۵۸	۶ کے سلسلہ میں ایک مکاشفہ	۱۲	قرن اول کے مجدد حضرت
۶۲	۱۲ خاتم مقدمہ	۶۲	۷ امام ابوداؤد کی احادیث پر مبنیہ	۱۳	عمر بن عبدالعزیز
۶۳	۱۳ ہندوستان میں علم حدیث	۶۳	۸ تعویف کی ابتداء و اتمام	۱۴	طبقات المدونین
۶۴	۱۴ اسناد اس امت کی خصوصیات	۶۴	۹ امام ابوداؤد کی تصنیفات	۱۵	کتابت حدیث
۶۶	۱۵ میں سے	۶۶	۱۰ کتب کا نام اور وجہ تسمیہ	۱۶	ایک اشکال اور اس کا جواب
۶۷	۱۶ بیان سند کی احتیاج	۶۷	۱۱ وجہ تالیف	۱۷	نسبہ (اجناس علوم)
۶۸	۱۷ ہماری اسانید کے تین حصے	۶۸	۱۲ مرتبہ کتاب باعتبار تعلیم	۱۸	مرتبہ علم حدیث
۶۹	۱۸ میری ابوداؤد کی سند اور	۶۹	۱۳ طبقات کتب حدیث	۱۹	الموازنہ بین علم الحدیث والتفسیر
۷۰	۱۹ قراتۃ السنن علی الشیخ کا قصہ	۷۰	۱۴ تنبیہ	۲۰	کلام عقلی و نفسی کی بحث
۷۱	۲۰ حضرت سہارنپوری کی تین سندیں	۷۱	۱۵ صحاح ستہ کے مابین فرق مراتب	۲۱	قسمت و ترویج
۷۲	۲۱ جدول الاسانید	۷۲	۱۶ سادس ستہ کی تعلیم میں اختلاف علماء	۲۲	تخصیص حدیث کا حکم شرعی

فہرست مضامین الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابوداؤد شریف)

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۰۳	کن حالات میں سلام کرنا مکروہ ہے	۸۹	باب مایقول الرجل اذا دخل الخلاء	۷۵	ابتداء بالیسلم و ترک حمد
۱۰۵	عبادات قائمہ لا الی غلبہ کے لئے تسبیح	۹۱	ذکر اللہ شیطا میں سے حفاظت کا ذریعہ ہے	۷۶	کیا حدیث بسلم و حمد و حدیثیں ہیں
۱۰۶	دو حدیثوں میں رفع تعارض		باب کراہیۃ استقبال القبلة		کتاب الطہارۃ
"	باب فی الرجل یدکر اللہ علی غیر طہر	۹۳	عند قضاء الحاجة جواب علی اسلوب الحکیم	۷۷	طہارت کے اقسام
"	مصنف کی ایک عادت	"	استحباب کے مباحث اربعہ	"	باب التغلی عند قضاء الحاجة
۱۰۷	باب الخاتم یمکون غیبہ ذکر اللہ یدخل بہ الخلاء	۹۵	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوہ میں دو مختلف آیتیں	۷۸	باب التخلی اور باب الاستنار
"	ایک طالب علم نے اشکال جواب	۹۸	مسئلہ الباب میں فریقین کے دلائل کا تقابلی	۷۹	فی الخلاء کے درمیان فرق
۱۰۸	حدیث الباب کے محفوظ ہونے نہ ہونے میں محدثین کا اختلاف	۹۸	باب الرخصة فی ذلك	۸۰	امام ابوداؤد و ترمذی کے قائم کردہ تراجم میں فسق معارج سے کہ تراجم کا باہمی فرق و مرتبہ
۱۱۱	باب الاستبراء من البول	۹۹	بیت حفصہ والی حدیث کے حنفیہ کی طرف سے جوابات	۸۱	مذہب سے متعلق بعض امور و اصطلاحات
"	حدیث المرد علی القبرین کی تشریح	۱۰۰	مسئلہ احناف کی وجہ ترجیح	۸۲	لفظ الار کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد
۱۱۲	بول ما کول اللحم کی طہارت و نجاست میں اختلاف	۱۰۱	باب کیف التکشف عند الحاجة	۸۳	تحدیث و اخبار میں فرق
۱۱۶	انظر و الیہ یبول کہا بول المرأة	۱۰۲	سماخ اعش عن انس میں اختلاف علماء	۸۴	تکمل حدیث کے طرق
۱۱۸	باب البول قائمًا	"	باب کراہیۃ الکلام عند الخلاء	۸۶	باب الرجل یتبول لبولہ
۱۲۰	بول قائم کے بارے میں حدیث کا تعارض اور اس کی توجیہ	۱۰۳	معرفة علی اور اس کی اہمیت	"	رشاش البول کا حکم اور اس میں اختلاف
"	حار تحویل کی تشریح	"	باب فی الرجل	۸۷	مسئلہ اصولیہ الروایۃ بالکتابۃ
			بردة السلام و هو یبول	۸۸	راوی مجہول کی روایت کا حکم
				۸۹	الصحابۃ کلہم عدول

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۶۲	باب غسل السواک	۱۲۱	جنات کے لئے عظم کارزق ہونا	۱۲۱	باب الرجل یبول باللیل
۱۶۳	کیا زوجه کے ذمہ خدمت	۱۲۲	اور اس میں اختلاف روایات	۱۲۱	فی الاناء ثم یضعه عندہ
۱۶۳	زوج واجب ہے	۱۲۳	باب الاستنجاء بالاحجار	۱۲۲	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
۱۶۴	باب السواک من الفطرۃ	۱۲۳	عدد احجار میں حدیث عبداللہ	۱۲۲	نفحات کی طہارت کا مسئلہ
۱۶۵	فطرت کے معانی	۱۲۴	ابن مسعود سے فریقین کا استدلال	۱۲۳	باب المواضع التي ینفی
۱۶۶	خصال فطرت پر تفصیلی کلام	۱۲۴	باب فی الاستبراء	۱۲۳	عن البول فیہا
۱۶۷	حضرت امام شافعی کا ایک واقعہ	۱۲۶	ایک ہی سلسلہ کے متعدد تراجم	۱۲۶	باب البول فی المستحرم
۱۶۷	روایات الباب کی تعیین	۱۲۸	البواب اور ان میں باہمی فرق	۱۲۸	آداب مشاٹ
۱۶۸	اور ان کا خلاصہ	۱۲۸	باب فی الاستنجاء بالماء	۱۲۸	باب النہی عن البول فی الحجر
۱۶۹	امام نسائی و امام ابو داؤد	۱۲۹	استنجاء کے اقسام اور ان کا ثبوت	۱۲۹	باب ما یقول الرجل اذا
۱۶۹	کی رائے میں اختلاف	۱۳۰	باب الرجل یدلک یدہ	۱۲۹	خرج من الخلاء
۱۷۰	باب السواک لمن قام باللیل	۱۳۰	بالارض اذا استنجی	۱۳۱	باب کراہیۃ من الذکر
۱۷۱	باب فرض الوضوء	۱۳۱	تحقیق سند	۱۳۱	فی الاستبراء
۱۷۱	مسئلہ فاقدا الطہورین	۱۳۱	باب السواک	۱۳۱	استنجاء بالحجر کی کیفیت میں
۱۷۱	نیت فی الوضوء میں اختلاف علماء	۱۳۱	مسواک کے مباحث اربعہ کا بیان	۱۳۱	فقہاء کا اختلاف
۱۷۱	تحریریں انکبیر و تحلیلہا التام	۱۳۲	مسواک میں کثرت ثواب کا مشا	۱۳۲	باب فی الاستنثار فی الخلاء
۱۷۲	کی تشریح اور مسائل اختلافیہ	۱۳۲	عشاء کے وقت مستحب میں اختلاف	۱۳۲	حدیث الباب عدد احجارین
۱۷۳	باب الرجل یجد الوضوء	۱۳۵	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں جواز اجتہاد	۱۳۵	حنفیہ کی دلیل اور اس پر بحث
۱۷۳	من غیر حدیث	۱۳۵	باب کیف یستاک	۱۳۵	باب ما ینہی عنہ ان یشنجی بہ
۱۷۴	طلب ما ینعس الماء	۱۳۶	ابو داؤد کی روایت میں ایک	۱۳۶	قولہ من عقد لحيۃ او قلہ
۱۷۴	مسئلہ الباب میں مذہب ائمہ	۱۳۶	وہم اور اس کی تحقیق	۱۳۶	وترأ کی شرح
۱۷۵	تین باب الگ الگ تین	۱۳۷	باب فی الرجل یستاک بسواک غیرہ	۱۳۷	استنجاء بالحجر کے مطہر محل ہونے
۱۷۵	اماموں کی تائید میں	۱۳۷	فما یلہ تقسیم الامین فالایمن	۱۳۷	میں اختلاف علماء قدوم وفدین
۱۷۶	حدیث ثعلبیین کا اضطراب	۱۳۷	یا الاکبر فالاکبر	۱۳۷	علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شرح

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۳۱	اعتبار فی الدعا کی تفسیر میں اقوال	۲۰۷	باب الوضوء بفضل طہور المرأة	۱۸۹	دریث القلتین کے جوابات
۲۳۲	باب فی اسباغ الوضوء	۲۱۰	باب التعمی عن ذلك	۱۹۲	حضرت گنگوہی کی مخصوص رائے
۲۳۳	اطالۃ الغرہ والتجلیل کی تشریح و اختلاف علماء	۲۱۱	باب الوضوء بماء البخر	-	باب ما جاء فی بئر بضاعة
۲۳۵	باب الوضوء فی أنية الصفر	۲۱۲	بہر الطہور ماء الحبل میتہ	۱۹۳	حدیث بئر بضاعة سے مالکیہ کا استدلال اور اس کا جواب
۲۳۷	باب التسمیۃ علی الوضوء	۲۱۳	شرح حدیث سے متعلق بعض ضروری توضیحات	۱۹۴	اس سلسلہ میں امام طحاوی کی رائے
"	مسئلۃ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق	۲۱۴	میتۃ البحر میں اختلاف و دلائل قرینین	۱۹۵	حدیث بئر بضاعة صحت و قبح کے اعتبار سے
۲۳۹	باب فی الرجل یدخل یدہ فی الاناء	۲۱۵	حدیث البحر کا درجہ صحت و قوت کے اعتبار سے	-	مار مخلوط بشی و طہیر سے
۲۴۰	حدیث الاستیقاظ من النوم سے متعلق مباحث اربعہ	-	باب الوضوء بالنہیذ	۱۹۶	وضو میں اختلاف
۲۴۱	حدیث الباب سے غسل یدین فی ابتداء الوضوء پر استدلال	۲۲۰	اس باب سے متعلق پانچ بحثیں	۱۹۷	باب الداء لا یجنب ترجمۃ الباب کی تشریح اور غرض
۲۴۲	باب صفة وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم مساند عثمان	۲۲۱	باب ید صلی الرجل وهو حائض مسئلہ مترجم ہما کا حکم و اختلاف ائمہ اور منشاء کراہت	-	مار مستعمل میں مذاہب ائمہ
۲۴۳	مضمونہ واستنشاہ کے حکم و کیفیت میں اختلاف	۲۲۲	سند کی تشریح	۱۹۸	حدیث کی ترجمۃ الباب سے باریک مطابقت
۲۴۴	سرخ راس سے متعلق مباحث اربعہ	۲۲۳	لا یصلی بحفرة الطعام کی شرح اور فقہی مسئلہ	-	باب لبول فی الماء الراکد
۲۴۵	سرخ راس کا طریقہ مخاصم لایحوت فیہما نفسہ کی تشریح	۲۲۴	لا یومر بل توأما فیخص نفسہ بالدار عام	-	حدیث الباب مسلک متاف کی دلیل
۲۴۶	سرخ راس کی مقدار میں اختلاف علماء	۲۲۵	اس حدیث پر ابن قیم کا نقد	۲۰۰	باب الوضوء بسوڈا الکلب
۲۴۷	سرخ راس میں مسائل غلافیہ	۲۲۶	باب ما یجوز فی الماء فی الوضوء	-	سور سباع میں مذاہب ائمہ
۲۴۸	سرخ راس کی مقدار میں اختلاف علماء	۲۲۷	سرخ راس کی مقدار میں اختلاف علماء	۲۰۱	حدیث ولو غ الکلب میں تین اختلافی مسائل
۲۴۹	سرخ راس کی مقدار میں اختلاف علماء	۲۲۸	باب فی الاموات فی الوضوء	۲۰۲	باب سوڈا الہڈرة
۲۵۱	سرخ راس کی مقدار میں مسائل غلافیہ	۲۲۹	باب فی الاموات فی الوضوء	۲۰۳	حضرت سہارنپوری کی تحقیق

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۸۳	تحلیل لمحہ میں غائبانہ	۲۹۸	ائمہ اربعہ کے نزدیک {	۲۵۳	تثلیث سجہ راس سے متعلق {
۰	ذلیفہ لمحہ اور اس میں اختلاف	۰	فرائض وضو کی تعداد {	۰	امام ابو داؤد کی رائے {
۲۸۳	باب المسح علی العمامہ	۲۹۹	سجہ رقبہ میں اختلاف ائمہ	۲۵۴	مسند علیؑ
۲۸۵	حدیث مسح علی العمامہ کی توجیہات	۲۴۰	مسند معاویہؓ	۰	باب صفۃ الوضو میں مصنفؒ نے
۲۸۶	باب غسل الرجل	۰	حدیث کی تشریح اور مسئلہ {	۰	نہ نو صحابہ کی احادیث ذکر کی ہیں
۲۸۷	ذلیفہ رجبین میں غائب علماء	۰	اجزاء الفضل علی السجہ پر کلام {	۲۵۵	صحابہ کرام میں تعلیم وضو کا اہتمام
۲۸۷	قرامت جہ سے استدلال {	۲۴۱	وغسل رجلہ بغیر عدد	۲۵۶	مسند حدیث میں وہم شعبہ
۰	اور اسکے جوابات {	۰	مسند ربیع بنت معوذ بن عمرو	۰	حدیث پر بعض اشکال {
۲۸۹	باب المسح علی الخنطین	۲۴۳	مسح الرقبہ	۲۵۸	اور ان کے جوابات {
۰	امام مالک روئے کے مسلک کی تحقیق	۲۴۴	مسند ابوالامامہؓ اور ابوالامامہؓ	۲۶۰	حدیث سے مسح رجبین پر {
۲۹۰	مسح علی الخنطین افضل ہے {	۲۴۵	باب الوضوء ثلثا ثلثا	۰	استدلال اور اسکے جوابات {
۰	یا غسل رجبین ؟	۲۴۶	عمرو بن شعیب عن امیہ {	۲۶۱	قال ابو داؤد کی تشریح
۲۹۱	عبد الرحمن بن عوف اور صدیق {	۰	عن جدہ کی بحث {	۲۶۲	مسند عبد اللہ بن زید بن عاصمؓ
۲۹۲	اکبر کی امامت کے دو مختلف قسے {	۰	فمن ناد علیٰ ہذا او نقص الحدیث {	۰	وہو جد عمرو بن سبکی المازنی کی تشریح
۲۹۳	لبس خفین کے وقت طہارت {	۲۴۵	پر اشکال اور جواب {	۲۶۳	ابو داؤد کی اس روایت میں {
۰	کالم ہونے میں اختلاف {	۲۴۸	باب فی الموضوع مرثین	۰	وہم اور اس کی تحقیق و تصحیح {
۲۹۵	قول جریر ما سلمت الا {	۰	حدیث کی شرح اور بیان مراد {	۲۶۴	کیفیت مسح راس میں دلیل جہور
۲۹۶	باب التوقیت فی المسح	۲۴۹	باب فی الفرق بین المضمۃ {	۲۶۵	مسح راس کیلئے تجدید مار کی بحث
۰	حدیث خزیمہ کی تعمیم و تضعیف {	۰	واذا مستثنی {	۲۶۶	غسل رجبین میں تثلیث کی {
۲۹۷	باب المسح علی الخنطین	۲۵۰	باب فی الاستتار	۰	قیہ ہے کہ نہیں ؟ {
۲۹۸	حدیث خزیمہ کی دلیل ہے ؟	۲۵۱	شرح حدیث	۰	مسند مقدم بن سعد یکرکب
۲۹۹	ابی بن عمارہ کی حدیث پر کلام	۲۵۲	تحلیل اصابع کا حکم اور اس میں اختلاف	۲۶۷	ترتیب فی الوضو میں {
۲۹۹	باب المسح علی الجودین	۲۵۳	باب تحلیل اللحمیۃ	۲۶۸	غائبانہ ائمہ مع دلائل {
					دلک فی الوضو میں مسلک مالک کی تحقیق

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۳۷	باب فی الرجل یطأ الاذی یرجلہ	۳۱۳	باب الوضوء من القبلة	۳۰۰	باب (بلا ترجمہ)
۳۳۹	باب فی من یحدث فی الصلوة	۳۱۶	باب الوضوء من متن الذکر	۳۰۱	باب کیف المسح
۳۴۰	باب فی المذی	۳۱۸	باب الرخصة فی ذلك	۳۰۲	اثر علی لو کان الدین بالرأی
"	تذکرے سے متعلق مسائل ربوہ غلافیہ	۳۱۹	باب الوضوء من محوم الابل	"	لکان باطن الخف انکی شرح
۳۴۱	تو لاکنت رجلاً مذاً مذکرت	۳۲۰	صلوة فی مبارک الابل	"	سبح علی ظاہر الخفین واستغلبا
"	ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم	"	میں اختلاف علماء	"	حدیث کے جوابات
۳۴۱	سائل کی تعیین میں روایات مختلفہ	۳۲۱	بول ماکول اللحم کی طہارت کی بحث	۳۰۳	فضائل میں حدیث منعیف
۳۴۲	تنبیہ	"	باب الوضوء من من الشعر الخفی	"	پر عمل کے شرائط
۳۴۲	باب فی الاکسال	"	باب فی ترک الوضوء من من البیة	"	باب فی الانتضاح
۳۴۳	اس سلسلہ میں امام بخاری	۳۰۵	باب فی نوى الوضوء	"	باب ما یقول الرجل اذا وضأ
"	کے مسلک کی تحقیق	"	من ماست النار	"	ادعیہ ثابتہ فی الوضوء
"	الماء من الماء حدیث کی توجیہات	۳۰۶	باب کے شروع میں کتابت بسطہ	"	اعضار وضوء کی ادعیہ کی بحث
۳۴۶	باب فی الجنب یعود	۳۰۷	وضوء من ماست النار میں	"	جنت کے ابواب ثمانیہ
"	طاف ذات یوم علی نسائہ	"	مصنف کا مسلک	"	باب الرجل یصلی الصلوات
"	حدیث کی شرح اور متعلقہ مسائل	۳۲۵	وہ احکام جن میں تعدد نسخ ہوا	"	وضوء واحد
۳۴۸	باب الوضوء لمن اراد	۳۲۶	تقدیم الفشاء علی البشار	"	کس کے راوی کے بارے
"	ان یعود	۳۲۸	باب التشدید فی ذلك	۳۰۸	میں حضرت کی تحقیق
۳۴۹	باب فی الجنب ینام	۳۲۹	باب الوضوء من اللبن	۳۰۹	باب فی تفریق الوضوء
"	مسودہ بدل میں ایک	"	باب الرخصة فی ذلك	"	موالاة فی الوضوء میں مذاہب ائمہ
"	اصلاح کا واقعہ	۳۳۰	باب الوضوء من الدم	۳۱۰	باب اذا شک فی الحدث
۳۵۰	باب الجنب یأکل	۳۳۲	دم کی مقدار معفو میں اختلاف	"	نواقض وضوء کی ابتداء
۳۵۱	باب من قال الجنب یتوضأ	۳۳۳	باب فی الوضوء من النوم	"	شکی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم
"	باب فی الجنب یؤثر الغسل	۳۳۵	لیلۃ التفریس کے واقعہ پر	۳۱۱	الرجل شکی سے متعلق لغتی تحقیق
"			ایک شبہ اور اس کا جواب		ریح القبلی کے تفسیر ہونے میں اختلاف

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۷۶	باب فی المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل	۳۶۱	باب فی الرجل یجد البلة فی سنامہ	۳۵۳	لا تدخل الملائكة بیتا فیہ کلب کیا اس میں کلب یا ذوق الاتخاذ
۳۷۷	قوله انی امرأة اشده	۳۶۲	مسئلة الباب کی حنفیہ کے تزدیک مجرودہ شکلیں		داخل ہے یا نہیں؟ اس میں
۳۷۸	قوله انی امرأة اشده		انہ ثلاثہ کے مذاہب		محمدین کا اختلاف
۳۷۹	قوله انی امرأة اشده		باب فی المرأة تری ما یری الرجل	۳۵۴	قوله من غیر ان یکس مار قال ابوداؤد ہذا الحدیث وہم؟
۳۸۰	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۶۳	حدیث الباب کی روایتیں میں		اس مقام کی توضیح و تحقیق
۳۸۱	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۶۵	اختلاف رواۃ اور اس کی توجیہ	۳۵۵	اس بارے میں امام طحاوی کی رائے
۳۸۲	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی		باب فی مقدس العلماء الذی یحجزی بہ الغسل		باب فی الجنب یقرأ
۳۸۳	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۶۷	باب فی الغسل من الجنابة	۳۵۶	مسئلة الباب میں مذاہب انہ
۳۸۴	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۶۸	قوله اذا اغتسل دعا لشیء نحو	۳۵۷	باب فی الجنب یصافح
۳۸۵	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی		الغلاب اور اس پر امام بخاری		قوله ان السلم لیس بنجس
۳۸۶	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۶۹	کاتر جمۃ الباب		باب فی الجنب یدخل المسجد
۳۸۷	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی		ابتداء غسل میں وضو اور		مسئلة الباب میں مذاہب انہ
۳۸۸	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۷۰	اس سے مستغرق اختلافات		مع دلائل
۳۸۹	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۷۱	تسبیح بالمندیل کی بحث		مسئلة الباب میں حضرت علیؓ
۳۹۰	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۷۲	اور اس میں اختلاف علماء		کی خصوصیت
۳۹۱	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۷۳	وضو کے بعد نفض الیدین کی	۳۵۹	استثناء باب علی و باب
۳۹۲	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۷۴	بحث و اختلاف علماء		ابی بکر کی روایات اور ان
۳۹۳	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۷۵	ثوب نجس کی تطہیر میں مذاہب انہ		کے درمیان تطہیر
۳۹۴	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۷۶	علق رأس ادلی ہے یا		باب فی الجنب یصلی
۳۹۵	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۷۷	اتخاذ شعر	۳۶۰	بالقوم وهو ناپس
۳۹۶	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۷۸	باب فی الوضوء بعد الغسل		امام کی نماز کا فساد مقتدی کی
۳۹۷	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی				نماز کے فساد کو سبب ہے یا نہیں؟

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۱۵	باب من قال توضأ لكل صلوة	۳۸۸	باب من قال اذا قبلت الحیضۃ تدع الصلوۃ	۳۸۸	قوله كنت اذا حضرت نزلت عن المثال علی المفسر
"	باب من لم یذكر الوضوء (الاعند الحدث)	۳۸۹	قوله فانه دم اسود یعرف پر محدثین کا نقد	۳۸۹	الرباب الاستحاضہ
"	باب مسکب بالکبیر کے اشہات کیلئے ہے، جہر و طہار کی	۳۹۱	قوله وبذا اعجب الامرین الی کی تشریح	"	باب من قال تدع الصلوۃ فی عدۃ الایام
"	فرقے حدیث الرباب کا جواب	"	باب ما روی ان المستحاضہ تغتسل لكل صلوة	"	استحاضہ کی روایات میں مضغ کا اہتمام واعتبار
۳۱۶	باب فی المرأة تری المضرۃ والکدرة بعد الطہر	۳۹۲	غسل لكل صلوة والی حدیث کے بارے میں مضغ کہائے اور	"	استحاضہ کی تعریف اور اس کی ابتدائی اسما
"	باب فی المستحاضۃ یغشاها زوجہا	۳۹۱	طرز عمل	"	انوار استحاضہ مع اختلافائے
"	دلی مستحاضہ کے بارے میں اختلاف روایات	۳۹۲	جمع بین الصلوین بغسل والی حدیث پر مسکب خان کے پیش نظر اشکال اور اس کی توجیہ	"	استحاضہ کا حکم اور اقل مدت و اکثر مدت حیض میں اختلافائے
"	باب ما جاء فی وقت النساء	۳۹۳	مثل اول وثانی سے متعلق بولانا الورشاہ صاحب کی مفوض رائے	"	عند الحنفیہ عدم اعتبار تمیز کا نشا امام ترمذی و بیہقی کی رائے
۳۱۹	باب الاغتسال من الحيض	۳۹۴	باب من قال تغتسل من طہر الی طہر	"	امام فاطمہ بنت ابی حبیش حمیرہ ہیں امام بیہقی کی رائے حدیث ام سلمہ کے بارے میں
۳۲۰	فرمۃ مشکۃ کی تشریح	۳۹۵	باب من قال تغتسل من طہر الی طہر	"	قال ابو داود و ردۃ قادی عن عروۃ مضغ کی غرض اور اس مقام کی صحیح تحقیق
۳۲۱	باب التیمم	۳۹۶	باب من قال تغتسل کل یوم مرتۃ	"	امہات المؤمنین کے استحاضہ کی بحث
"	تیمم سے متعلق مباحث عشرہ کس تیمم سے نماز پڑھنا صحیح ہے	۳۹۷	باب من قال تغتسل من طہر الی طہر	"	بنات حیض کے استحاضہ میں اختلاف
۳۲۲	حدیث عمار باوجود اضطراب کے صحیحین میں	۳۹۸	باب من قال تغتسل من طہر الی طہر	"	
۳۲۵	قوله فترت آیت التیمم آیت تیمم کا مصداق	۳۹۹	باب من قال تغتسل من طہر الی طہر	"	
"	قوله عرس باولات البیض اطلاق البیض کی تحقیق و تعیین	۴۰۰	باب من قال تغتسل من طہر الی طہر	"	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۵۲	باب فی الرجل یسلم فیومر بالنسل	۴۳۹	شخص مخروج کے جمع بین الغسل والیتیم میں اختلاف علماء	۴۲۷	قولہ من جزع لفکار اس لفظ کی تشریح و تحقیق
۴۵۲	تقدیم غسل کا فرق کی بحث	۴۴۰	باب فی الیتیم یحییٰ العلم بعد ما یمہ لی فی الوقت	۴۲۸	قول الزہری ولا یغیر ہذا الناس
۴۵۴	باب المرأة تغسل ثوبها الذی تلبس فی حیضها	۴۴۱	باب فی الغسل للجمعة	۴۲۸	یتیم جنب کے بارے میں حضرت ابن مسعود اور ابو موسیٰ اشعری کا مباحثہ
۴۵۵	متمہ صلوٰۃ کے لئے طہارت کے شرط ہونے میں اختلاف	۴۴۲	باب سے متعلق ابواب بستہ حضرت شیخ زکی رائے میں غشائے ثلثہ غسل اسبوع و یوم الجمعہ و صلوٰۃ الجمعہ	۴۲۹	باب الیتیم فی العصر امام طحاوی کا استنباط
۴۵۵	قولہ و لتفیع نام ترکی شرح ازالہ نجاست کے لئے تعیین مام میں اختلاف	۴۴۳	قولہ من غسل یوم الجمعہ و اغتسل کی تشریح	۴۲۹	یتیم فی الحفر کے اسباب و وجوہ بالتفصیل مع اختلاف ائمہ
۴۵۶	باب الصلوٰۃ فی التوب (الذی یصیب اہلہ فیہ)	۴۴۴	مشی الی الجمعہ کا ثبوت اور اس کی فضیلت	۴۳۰	قولہ دخلنا علی ابی الجهم، ابو الجهم و ابو الجهم کی تحقیق
۴۵۶	منی کی نجاست و طہارت میں اختلاف	۴۴۵	کلام عند الخطبہ کا حکم و اختلاف اکثر الاعمال ثواباً	۴۳۱	کیفیت یتیم میں حنفیہ کی دلیل اور مصنف کا اس پر نقد
۴۵۷	باب الصلوٰۃ فی شعر النساء	۴۴۶	فصل میت سے وجوب غسل میں اختلاف	۴۳۲	باب الجنب یتیم
۴۵۷	باب الرخصة فی ذلک	۴۴۷	قولہ من اغتسل غسل الجنابة کی شرح	۴۳۳	یتیم کے طہارت مطلقہ ہونے میں حنفیہ کی دلیل
۴۵۸	باب (المنی یصیب الثوب مستطہارت و نجاست منی)	۴۴۸	قولہ ثم راح فکا ثم اقرب بدتہ حدیث کی تشریح اور متعلقہ احادیث	۴۳۴	باب اذا خاف الجنب البرد أیتیم
۴۵۹	میں فریقین کے دلائل	۴۴۹	فصل فی شریف کی ایک روایت کی تشریح	۴۳۵	قولہ فی غرود ذات السلاسل اور اس کی وجہ تسمیہ
۴۶۰	حافظ ابن حجر کا امام طحاوی کے کلام پر نقد اور اس کا جواب	۴۵۰	عبداللہ بن مسعود کا ایک معمول	۴۳۶	باب فی المجروح یتیم
۴۶۱	باب بول الصبی یصیب الثوب	۴۵۱	باب الرخصة فی ترك الغسل یوم الجمعہ	۴۳۷	منفی کے غلط فتوے پر عمل کی وجہ سے کوئی شئی اگر تلف ہو جائے تو اس پر ضمان ہے یا نہیں
۴۶۲	باب الارض یصیبها البول				

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۷۱	معمولہ کے لئے طہارت عن الخبیث کے شرط ہونے میں اختلافات	۴۶۸	قوله انی امرأتہ امیل ذیلی وامشی فی المکان القدر	۴۶۳	تطہیر ارض کے طرق کی تفصیل مع اختلاف علماء
۴۷۲	باب فی البزاق یصیب الثوب	۴۶۹	حدیث الباب کی تشریح اور اس کی تاویل	۴۶۴	بعض شرائع کا حنفیہ پر کیا نقد
۴۷۳	صداختام	۴۷۱	باب فی الاذی یصل الی الثوب باب الاعادة من النجاسة تکون فی الثوب	۴۶۹	باب فی طہور الارض اذا بیست
				۴۷۰	باب فی الاذی یصیب الذیل

قد تم الجزر الاول ولیہ الجزر الثاني. اول کتاب المعسولة



MAKTABA KHALILIA, MOHALLA MUFTI, SAHARANPUR (U.P.) Ph. 247 991.

۲ صفحہ ۳۱۲

بسم اللہ

مگر کچھ محنت کرنا چاہیے کہ اس کتاب کو اپنی دستاویز

اور اس کے لئے اللہ کی مدد سے اس کو اپنا حصہ بنانا چاہیے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اللہ تعالیٰ کی نعمت سے اس کتاب کو اپنا حصہ بنانا چاہیے۔

اپنے کتابچہ میں جس چیز کی کمی ہے اسے تو اس کا پورا کر دینا چاہیے۔

اور اس کتاب کے لئے اگر کوئی شخص جو خدا سے

خدا کا چاہا ہے اس میں۔ یہ وہ چیز ہے جو اس کی خدمت میں اس کا

جو ہے اس کے لئے اس کا چاہا ہے اس کے لئے اس کا چاہا ہے اس کے لئے

اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے

اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے

اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقریظ

از صدیقِ مخلص صاحب التالیف والتالیق محترم مولانا الحاج ڈاکٹر تقی الدین ندوی مظاہری
استاذ حدیث جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدہ، العین،

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ مَعْتَدًا وَاِلٰی
وَاَحِبَّائِهِ اَجْمَعِیْنَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِاِحْسَانٍ
اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ

مجھے لئے سعادت و مسرت کا مقام ہے کہ فاضل گرامی محترم مولانا محمد ماقل صاحب دام مجد ہم کی گراں قدر کتاب
الدرا المنفود علی سنن ابی داؤد یعنی تقریر ابوداؤد شریف پر چند سطریں تحریر کروں، سنن ابوداؤد کا صحاح ستہ میں جو مقام
ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں، اس لئے ہمارے بڑے دینی مدارس میں جہاں دودہ حدیث کا اہتمام ہے سنن ابوداؤد کو تدریسی لحاظ سے
بہت اہمیت حاصل ہے، حضرت اقدس مولانا غلیل احمد صاحب سہارنپوری نورالشم قدرہ کے یہاں اس کتاب کا یہ اہتمام
تھا، سنن ابوداؤد پر علماء کی متعدد شروع و حواشی کے باوجود حضرت اقدس نورالشم قدرہ نے ایک جامع شرح کی ضرورت محسوس
کی جو ان سب کا خلاصہ ہو، اور جو مشکل مقامات قابل حل رہ گئے ہیں ان کی تشریح کر دی جائے، حضرت اقدس نے اس عظیم الشان
کام کا آغاز اس وقت فرمایا جب عمر شریف کا اکثر حصہ گذر چکا تھا، اولیٰ نے شاگرد رشید حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا
صاحب مہاجر مدنی نورالشم قدرہ کو اس کام میں شریک بنایا، چنانچہ استاذ دشاگرد کی مسلسل دس سال پانچ ماہ دس دن کی محنت
اور جانفشانی کے بعد یہ شرح مدیرۃ منویہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام میں پایہ تکمیل کو پہنچی، جو ہندوستان میں پانچ ضخیم جلدوں میں
متعدد بار شائع ہو چکی ہے، اور آخر میں استاذ محترم حضرت اقدس شیخ الحدیث صاحب نورالشم قدرہ کی خصوصی عنایت سے قاہرہ
سے بیس جلدوں میں حضرت شیخ الحدیث نورالشم قدرہ کے حواشی کے ساتھ شائع ہوئی، اس ناچیز کو بھی تقریباً دو سال تک اس

لہ ان میں سے بعض شروع و تعلیقات کا تلفظ ناچیز نے اپنی کتاب محمد بن عیسیٰ نظام اور ان کے مقلی کارنامے میں اور زیادہ تفصیل سے لکھی
تصنیف، الامام ابو داؤد الحدیث الفقیہ، میں کرایا ہے، یہ عربی تصنیف دمشق و بیروت سے متعدد بار شائع ہو چکی ہے، مثلاً

کی طباعت اور خواہی کے ترتیب وغیرہ میں اشتغال کی سعادت حاصل رہی۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستانی علماء بالخصوص ہمارے اکابر کی طرف سے علم حدیث پر جو تصنیفات منفہ شہود پر آئی ہیں ان میں فنی لحاظ سے اس کتاب کو بہت اہمیت حاصل ہے جس کا اعتراف معروضات کے بڑے بڑے علماء نے بھی کیا ہے بذل الجہود میں بعض مقالات پر بہت ہی دقیق بحثیں اور مشکل مسائل آگئے ہیں ضرورت تھی کہ کوئی ایسا فاضل جس کو حضرت اقدس شیخ الحدیث نور الثرم قدہ کے علوم سے پوری مناسبت ہو اور ابن ابوداؤد کو متعدد بار پڑھا چکا ہو، اس کی باریکیوں سے واقف ہو وہ بذل الجہود کا اردو زبان میں شگفتہ اور سادہ اسلوب میں شخص تیار کر دے تاکہ طلبہ و مدرسین اور باحثین و مصنفین کے لئے ان مباحث کا سمجھنا آسان ہو جائے، محترم مولانا محمد قاضی صاحب صدر المدین مدرسہ مظاہر علوم جو حضرت شیخ الحدیث نور الثرم قدہ کے ارشد تلامذہ میں ہیں، حضرت کی ان پر خصوصی شفقت کی نظر تھی، خلافت و اجازت سے بھی ان کو سرفراز فرمایا ہے اور انہوں نے اپنے تعلیمی و تدریسی و تالیفی مراحل حضرت ہی کی زیر نگرانی و سرپرستی طے کئے ہیں، اور عرصہ دراز سے حدیث پاک اور سنن ابوداؤد کا درس دے رہے ہیں، نیز سنن ابوداؤد کو حضرت اقدس نے ان کو دوبارہ خاص طور سے پڑھایا تھا، ان سب خصوصیات کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے ان کو طویل بحث کو مختصر اور واضح کر کے بیان کرنے کا خاص ملکہ عطا فرمایا ہے۔

ان تمام خصوصیات کی بناء پر اور کتب پر نظر ڈالنے کے بعد اندازہ ہوا کہ یہ کتاب طلبہ مدارس کے لئے نادر تحفہ ہے، اور علماء و مدرسین کے لئے بہترین رہنما ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ حضرت مولانا کو بہترین جزائے خیر عطا فرمائے اور اس کتب اور انکی دیگر تالیفات کو قبول فرمائے اور دوام بخشنے، آمین، وماذاک علی اللہ جعزعلہ۔

ڈاکٹر قتی الدین ندوی

استاذ حدیث جامعہ الامارات العربیہ المتحدہ

العیین،

۵ ربیع الاول ۱۴۱۵ھ

پیش نظر

الحمد لله الذي آتانا بعلمه بما كنا في الضلالة والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وأجمعين

موجودہ دور میں علم دین سے جو بے رخی برقی جارہی ہے وہ سبھی دیکھ رہے ہیں، اور جن کو اس علم کے حاصل کرنے کی توفیق ہوتی بھی ہے ان میں سے اکثر و بیشتر بے شوقی کا شکار ہیں خصوصاً انصاف کی ابتدائی کتب میں جن سے استعداد پیدا ہوتی ہے اس کی حالت اور بھی زیادہ قابل شکایت ہے، کچھ نفوس ایسے ہوتے ہیں جن کو تعلیم کے ابتدائی درجات کو عبور کرنے کے بعد درجہ علیا میں پہنچ کر اپنی حالت کا احساس ہوتا ہے، اور اس درجہ میں پہنچ کر وہ کسی قدر کٹاوت کھینے اور مطالعہ کرنے کی طرف متوجہ ہونے لگتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس وقت کی توجہ و محنت سے کل کتب کی استعداد پیدا ہونا تو بہت مشکل ہے اب وہ زیادہ سے زیادہ اتنا کر سکتے ہیں کہ اساتذہ کی تعاریز کو درس میں بیٹھ کر قلمبند کر لیتے ہیں، چنانچہ اساتذہ کی درسی تقاریر کو ضبط کرنے کا سلسلہ آج کل قائم ہے اپنی اپنی صلاحیت کے مطابق لکھنے والے طلبہ لکھتے ہیں ان میں بعض بامصلاحت اچھے لکھنے والے بھی ہوتے ہیں۔

اب سے تقریباً بیس سال قبل ہمارے مدرسے کے ایک متعلم (مولوی شامشاہ نزاری باغی) نے بندہ کی ابو داؤد شریف کی درسی تقریر کو ضبط کیا تھا، احقر کی نظر سے بھی وہ گزری تو اس وقت مجھے متعلم موصوف کی محنت و کاوش پسند آئی اس لئے بندہ نے اس کو نقل کر لیا تھا، اور وقت مطالعہ کتب (ابو داؤد شریف) اس پر کہیں کہیں حواشی کا بھی اضافہ کرتا رہا، اس طرح اس میں کافی مفید باتیں جمع ہو گئیں، بعض مدرسین نے اس کو اپنے لئے نقل بھی کر لیا، اور بعض احباب نے اس کو طبع کرینیکا مشورہ دیا کہ مختصر اور مفید ہے، طباعت کتب کا سلسلہ میرے یہاں کچھ نہ کچھ چلتا ہی رہتا ہے اپنی یا حضرت شیخ قدس سرہ کی، اس لئے اسالہ کے شروع میں بندہ نے بنیہ طباعت اس پر نظر ثانی شروع کر دی، نظر ثانی میں حذف و اضافہ ترمیم و تنقیح حسب ضرورت ہو رہی ہے۔

میرے اس کام کی ابتداء کا علم کسی طرح محترم حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندوی مدظلہ کو بھی ہو گیا، موصوف نے اپنی سہارنپور تشریف آوردی پر بندہ کو اس کی تکمیل کا تقاضا فرمایا اور اپنے مبارک کلمات سے بندہ کی ہمت افزائی کی، فرمائی بھی حضرت مولانا کا علمی ذوق و اہتمام اس طرح کا ہے کہ وہ دوسرے طلبہ و فضلا سے بھی یہی چاہتے ہیں کہ وہ زیادہ سے زیادہ اپنی رغبات و توجہات کا رخ علمی کاموں کی طرف لگائے رکھیں، اب بحمد اللہ تعالیٰ موصوف کی دھار کی برکت سے اخیر سال

تک ایک جلد کے بقدر مسودہ تیار ہو گیا، کتاب کا کام پہلے ہی سے شروع ہے۔ اس تقریر کی جلد اول میں کتاب الطہارت تک آگئی ہے سنن ابوداؤد کی کتاب الطہارت کافی طویل ہے جلد ثانی میں ما بعد از یہ ہے کہ کتاب الصلوٰۃ والزکوٰۃ اور کچھ حصہ کتاب الحج کا آجائے گا، اور انشاء اللہ تعالیٰ تیسری جلد آخر کتاب تک ہو جائے گی، وما ذلک علی اللہ بجزیر و ہوا لیسر لکل عیر۔

اس تقریر میں جہاں تک کتاب کا تعلق ہے اس کا زیادہ تر مآخذ بذل المجہود شریف ہے اس کے علاوہ دوسرے مضامین یا تو وہ ہیں جن کو احقر نے حضرت شیخ عذکر حواشی بذل و دیگر شروع حدیث و کتب فقہ سے اخذ کیا یا وہ ہیں جن کو میں نے حضرت شیخ قدس سرہ اور حضرت مولانا سعد اللہ صاحب سے درس میں سنا، اس لئے کہ احقر کو سنن ابوداؤد شریف ان دونوں بزرگوں سے الگ الگ دو مرتبہ پڑھنے کی نوبت آئی ہے تو خیر الذکر سے ۱۳۳۵ھ میں جو احقر کے دورہ حدیث کا سال تھا، اور اول الذکر سے ۱۳۳۶ھ میں جو بندہ کی تدریس سنن ابوداؤد کا پہلا سال ہے جس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لایع الدرداری کی تالیف کا کام جب سال مذکور میں پورا ہو گیا تو چونکہ حضرت شیخ کا یہ وقت فارغ ہو گیا تھا اس لئے حضرت نے خود ہی احقر سے فرمایا کہ میری کتاب (سنن ابوداؤد) پر جو میرے حواشی و تفسیریں ہیں تو ان کو مجھ سے سمجھ لے، احقر نے عرض کیا کہ باقاعدہ کتاب ہی نہ پڑھ لوں، حضرت نے اس کی تسخیر فرمائی اور پڑھنے کا سلسلہ دہیں حضرت کی دارالتصنیف میں شروع ہو کر اخیر سال تک کتاب پوری ہو گئی، فالحمد للہ علی ذلک، دراصل اسی لئے احقر نے بھی چاہا کہ جب حضرت والا نے اس نالائق و ناکارہ کو اس قدر شوق سے پڑھایا تو جو کچھ حضرت کی برکت سے حاصل ہوا اس کو طبع ہی کر دیا جائے تاکہ اس کا نفع عام ہو۔ امید ہے کہ اس تقریر کے مطالعہ سے بہت سوں کے لئے بذل المجہود سے استفادہ بھی آسان ہو گا اسی لئے خیال تھا کہ اس کا نام تیسرا اصول الی بذل المجہود رکھا جائے، مگر پھر یہ سوچا کہ کہیں سننے والوں کو نام سے یہ شبہ نہ ہو کہ یہ بذل المجہود کا حاشیہ ہے اس لئے پھر دوسرا نام تجویز ہوا

اس جلد اول کی نظر ثانی کے وقت نقل و اظہار اور تصحیح و مقابلہ میں احقر کا تعاون عزیز مولوی عبید الرحمن مظاہری گلبرگوی درکنانک نے خوب انجام دیا، فجزاہ اللہ احسن الجزاء، ایسے ہی جو صاحب بھی آئندہ مسودہ کی تکمیل میں احقر کی اعانت کریں ان کو بھی اللہ تعالیٰ اپنی شایان شان جزاء خیر عطا فرمائے، دعا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ اس کام کی بسبب تکمیل فرمائے اور اس کو احقر کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، والدین اور اساتذہ غفوراً حضرت شیخ نور اللہ مرحومہ کے حق میں موجب اجر فرمائے اور طالبین کے لئے اس کو زائد سے نافع بنائے۔ آمین، واللہ بقدماء ولا واهدا

محمد قاتل عفا اللہ عنہ

۲۱۔ رجب المرجب ۱۴۱۸ھ

لیکن اس تسمیہ میں بھی تاخیر رہا اس لئے کہ یہ نام حضرت شیخ نے ابوداؤد کی حضرت عذکر کی تقریر جمع کردہ حضرت مولانا محمد عظیم صاحب کے لئے تجویز فرمائی تھی لیکن چونکہ مستقبل قریب میں اس تقریر کے شائع ہونے کی توقع نہیں اگر شائع ہوئی تو اسی نام کو مقید بغیر ہی کر دیا جائے گا۔ اللہ المستود علی سنن ابی داؤد (عری)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَنَعُوذُ بِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ
اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ وَأَسْتَعِينُكَ

بحثِ بَدَیَّةِ السَّبِقِ یَوْمَ الْارْبَعَاءِ ہمارے مشایخ و اساتذہ نور اللہ مرقدہم کا معمول رہا ہے کہ یوم الاربعاء یعنی چہار شنبہ کو اسباق کے شروع کرانے کا کافی الجملہ اہتمام اور رعایت فرماتے تھے۔ اب اسلاف کے اس اہتمام کی دلیل حاصل معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلہ میں صاحبِ ہدایہ کے شاگرد نے تعلیم المتعلمین میں اپنے استاد صاحبِ ہدایہ کی عادت نقل کی ہے، کان استاذنا الشیخ الامام یوحنا الدین رحمہ اللہ عوف بَدَیَّةِ السَّبِقِ علی یوم الاربعاء۔ ہمارے استاذ یعنی صاحبِ ہدایہ سبقت کی ابتداء کے لئے بدھ کے دن کا اظہار کرتے تھے، اور دلیل میں اپنی سند سے ایک حدیث بیان کرتے تھے، جس کے الفاظ یہ ہیں،
ما من شیءٌ بَدَیَّ یوم الاربعاء الا وقد تم

مگر بعض محدثین کو اس حدیث پر کلام ہے۔ جیسا کہ علامہ سخاوی نے "القاصد المحسنہ" میں لکھا ہے کہ لواقف لد علی اصل یعنی مجھے اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ملی ہے، اس کے بعد علامہ سخاوی نے مندرجہ بالا حدیث کا معارفہ کیا ہے طبرانی کی اس حدیث سے جس میں یوم الاربعاء کو یومِ غنیمت منسوب کیا ہے۔ کامصدق ٹھہرایا ہے۔

ملا علی قاری نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ علامہ سخاوی کا لواقف لد علی اصل کہنا اپنے علم کے اعتبار سے ہے کیونکہ صاحبِ ہدایہ جیسا فقہی محدث ایک حدیث اپنی سند سے مرفوعاً بیان کرتا ہے، اور اس پر عمل کرتا ہے تو یہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے کافی ہے گو متداول کتب حدیث میں یہ حدیث نہ ملے، اور طبرانی کی روایت کا انھوں نے یہ جواب دیا ہے کہ وہ ضعیف ہے، اور اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ چونکہ اس دن میں کفار پر عذاب نازل ہوا تھا، اس لئے یہ دن کفار و عداۃ اسلام کے حق میں منحوس ہے تو مسلمانوں کے حق میں یقیناً مسعود و مبارک ہوا۔

صاحبِ ہدایہ اور اکابر کے اس معمول کی تائید بعض علماء نے اس حدیث سے بھی فرمائی جو صحیح مسلم شریف جلد ثانی میں واقع ہے۔ ان اللہ خلق النور یوم الاربعاء کہ اللہ تعالیٰ نے نور کو چہار شنبہ کے دن پیدا فرمایا اور ظاہر ہے کہ علم بھی سراسر

ملہ بندہ کی عادت ہے کہ ہر روز سبقت شروع کرنے سے پہلے یہ دعا پڑھتا ہے اس کا مؤخذ فعل بلا مؤذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو باب الافاق فوق المنارہ کی روایت میں آ رہا ہے۔ ۳۳

ذکرہ مولانا عبدالحی فی النوائذ البسیہ من ترجمۃ صاحب الہدایہ

نور ہے اس لئے بھی بدھ کے دن اسباق کے شروع کرنے کی مناسبت ظاہر ہے۔ یہ ساری بحث حضرت مولانا عبدالحی صاحب نے ذکر فرمائی ہے، ابھی قریب میں اس سلسلہ کی دوسری حدیث علم میں آئی جس میں یہ ہے کہ علم دوشنبہ کو طلب کیا جائے اس سے سہولت رہتی ہے، دانشرا علم بعلم الحدیث۔ اب ہم مقدمۃ العلم شروع کرتے ہیں۔

مقدمۃ العلم

اساتذہ و علماء درس کا پیش سے یہ معمول رہا ہے کہ کتاب کے شروع کرانے سے پہلے جس فن میں وہ کتاب ہے اس فن کے مبادی اور مقدمۃ العلم کو پڑھے اہتمام سے بیان فرماتے ہیں، اور علماء میزبان و منطق نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ فن کو شروع کرنے سے پہلے اس کا مقدمۃ العلم جاننا ضروری ہے۔

جاننا چاہیے کہ مقدمۃ کی دو قسمیں ہیں ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا مقدمۃ الکتاب، ان دونوں میں فرق آپ حضرات مختصر المعانی میں پڑھ چکے ہیں اس کو یہاں بیان کرنے کی حاجت نہیں تاہم یہ بات تو بڑھتی ہے کہ مقدمۃ العلم کا تعلق فن سے ہے اور مقدمۃ الکتاب کا تعلق کتاب سے ہوتا ہے، آپ حضرات کے سامنے دونوں مقدمے بیان کئے جائیں گے۔ اولاً مقدمۃ العلم

سلسلہ اس سلسلہ میں گذشتہ سال رفیق مہتمم شیخ الحدیث مولانا محمد یونس صاحب سے ایک اور حدیث سننے میں آئی جس کا بظاہر تقاضا یہ ہے کہ سبق کی ابتداء یوم الاثنين (دوشنبہ) کو ہو تو زیادہ بہتر ہے اس سے حصول علم میں سہولت رہتی ہے، جسکا الفاظ یہ ہیں، اہلبیاء العلم یوم الاثنين فاضلہ میسر و صاحبہ، ابو نعیم اصفہانی نے اس کو تاریخ اصفہان میں مستند حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے لیکن حدیث کی صحت و قوت کا حوالہ معلوم نہیں،

مسئلہ مقدمین کے یہاں صرف مقدمۃ العلم تھا، اور مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح بعد کی ایجاد ہے، علامہ تھانویؒ نے اس کا اختراع کیا ہے جیسا کہ مطلق مشرعیہ میں سے معلوم ہوتا ہے اور مثلاً اختراع بھی وہیں سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

مسئلہ جملہ صحاح مستہ ایک ہی فن یعنی حدیث کی کتابیں ہیں، لہذا یہ مقدمۃ العلم جو ہم یہاں بیان کریں گے ان تمام کتب سے اس کا تعلق ہوگا اور سب جگہ یہ مقدمۃ کام دے گا، بخلاف مقدمۃ الکتاب کے، کہ وہ ہر کتاب کا الگ الگ ہوتا ہے اس لحاظ سے مقدمۃ العلم عام اور مقدمۃ الکتاب خاص ہوا، اور ترتیب میں باعتبار ذکر کے عام خاص پر مقدم ہوا کرتا ہے، اسی لئے مقدمۃ العلم کو ہم یہاں پہلے ذکر کر رہے ہیں۔



سینے مقدمۃ العلم کے ذیل میں بعض حضرات صرف تین امور بیان کرتے ہیں، تعریف، موضوع، غرض و غایت۔ اور بعض حضرات آٹھ امور ذکر کرتے ہیں جن کو دس ثنائیہ بھی کہتے ہیں، اور بعض حضرات نے امور عشرہ لکھے ہیں، اس

اعلم ان مبادی اھل فن عشرہ الحد والموضوع ثم الثمرۃ
الام والاسناد وکھر الشارح وفضلہ ونسبہ والواضع
ومسائل والبعض والبعض اکتفی ومن درى الجسیم حاز الشرفا

ہمارے حضرت شیخ نور الثمر قدسہ کتاب کے شروع میں مقدمۃ العلم کا کتاب کے ذیل میں بیس امور بیان فرمایا کرتے تھے، مقدمۃ العلم کے اندر نو، ۱۔ تعریف ۲۔ موضوع، ۳۔ غرض و غایت، ۴۔ سند، ۵۔ مدون، ۶۔ نسبت مکرم تہ ۷۔ قسمۃ تبویب، یہ آٹھ امور وہ ہیں جو دس ثنائیہ کہلاتے ہیں، اور علماء اسلام نے اس پر نوں چیزیں علم شارع کا اضافہ کیا ہے اور حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ مقدمۃ الکتاب میں بھی یہی چیزیں ہیں، سوائے تعریف کے کہ کتاب کی تعریف نہیں ہوتی ہے اور موضوع علم اور کتاب دونوں کا ایک ہی ہوا کرتا ہے، ان دو کے علاوہ مقدمۃ الکتاب میں باقی وہی سات چیزیں ہیں جو مقدمۃ العلم میں ہوتی ہیں، نو اور سات سولہ امور ہوتے اور ان کے علاوہ چار چیزیں متفرقات و اشتات کے قبیل سے ہیں، ۱۔ نسخ کتاب ۲۔ شرح و حواشی، ۳۔ سند حدیث، ۴۔ آداب طالب، یہ کل بیس امور ہو گئے، اب ہم مقدمۃ العلم اسی مذکورہ بالا ترتیب کے مطابق بیان کرتے ہیں۔

تعریف حدیث

جاننا چاہیے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک علم حدیث یعنی فن حدیث، دوسرے حدیث یعنی نفس حدیث، جیسے نہیں معلوم ہو گا کہ ایک تو ہے علم بلاغت و فن بلاغت اور ایک بلاغت جو فصاحت کا مقابل ہے۔ اسی لئے دونوں کی تعریف الگ الگ کی جاتی ہے، علم بلاغت کی الگ جو معانی اور بیان کے مجموعہ کا نام ہے اور نفس بلاغت کی الگ یعنی کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا، اسی طرح یہاں بھی دو چیزیں ہیں، حدیث اور فن حدیث پھر فن حدیث کی دو قسمیں ہیں، ایک علم روایت حدیث، دوسرے علم درایت حدیث یا اس طرح کہئے علم الحدیث روایت علم الحدیث درایت اور ہمارے سامنے جو کتاب ہے بلکہ دورہ حدیث کی تمام کتابیں علم روایت حدیث سے تعلق رکھتی ہیں، اور اسی کی تعریف بیان کرنا اصل اور مقصود ہے، مناسب ہے کہ فن حدیث کی تعریف جاننے سے پہلے نفس حدیث کی تعریف جان لی جائے۔ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال، اقوال اور تقریرات کو کہتے ہیں، تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کسی امتی نے آپ کے سامنے کوئی کام کیا، اور آپ نے اس پر کوئی تحریر نہیں فرمائی نہ اس وقت نہ بعد میں تو اس کو حضور کی تفسیر کہا جاتا ہے اور جو چیز اس طرح ثابت ہو گی اس کے بارے میں کہا جائیگا یہ چیز

۱۔ اس سے مراد عقل کی نئی ہے، ورنہ تعریف معنی تعارف وہ کتاب کا بھی ہوتا ہے

حدیث سے ثابت ہے، یعنی آپ کی تقریر سے، و جو اس کی یہ ہے کہ نبی کی شان سے یہ بات بعید ہے کہ اس کے سامنے کوئی ناجائز کام کیا جائے یا اس کے علم میں آئے، اور وہ اس پر بخیر نہ فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جس طرح اقوال و افعال امت کے لئے حجت ہیں، اسی طرح آپ کا سکوت بھی حجت ہے، بلکہ یہ کہیے نبی کی ہر چیز حجت ہے، سبحان اللہ! انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی کیا شان ہے، ان کی ہر چیز حجت ہے، پس جو چیز حضور کی تقریر سے ثابت ہوگی اس کو کہہ سکتے ہیں کہ یہ چیز حدیث سے ثابت ہے۔

تقریر تو بالاتفاق بین المؤمنین والاموئیین حدیث کی تعریف میں داخل ہے، لانه حجة ایضاً، اور احوال دو قسم کے ہیں، اختیار و غیر اختیار (یعنی آپ کا علیہ مبارک، قد چہرہ وغیرہ) یا یوں کہیے خلقیہ اور خلقیہ، محدثین کی اصطلاح میں دونوں قسمیں حدیث میں داخل ہیں، بلکہ ہر وہ چیز جو آپ کی طرف منسوب ہو، حدیث ہے، کل ما نسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی الحركات السکات فی القیظ والنام، اور اصولیین یعنی اصول فقہ والوں کی اصطلاح میں قسم ثانی یعنی احوال غیر اختیار و حدیث کی تعریف میں داخل نہیں ہیں کیونکہ وہ تو اس چیز سے بحث کرتے ہیں جو حجت اور دلیل کے قبیل سے ہو، اور اوصاف خلقیہ یعنی احوال غیر اختیار کا تعلق کسی حکم شرعی سے نہیں ہے، لہذا وہ حجت بھی نہیں، یہ تو تعریف ہونی نفس حدیث کی، اب ہم علم حدیث کی تعریف بیان کرتے ہیں، اولاً علم الحدیث روایت کی، جو یہاں مقصود ہے، اس کے بعد علم الحدیث روایت کی،

اس کی ایک مشہور تعریف تو یہ ہے، هو علم يعرف به اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعاله واحواله، علامہ کرمانیؒ نے یہی لکھی ہے علامہ سیوطیؒ نے اس پر لکھا ہے، هذا غیر محدد، یعنی یہ تعریف واضح اور متعین نہیں ہے، ان کا یہ اشکال صحیح ہے، اس لئے کہ یہ تعریف تو سیرت کی ہر کتاب پر صادق آسکتی ہے، خواہ اردو میں ہو یا عربی میں، سند سے ہو یا بلا سند کے، اور خود علامہ سیوطیؒ نے اس کی ایک دوسری تعریف بیان فرمائی ہے، جس پر کوئی اشکال نہیں ہے، اور میرے نزدیک سب سے بہتر وہی ہے، هو علم یثبت من علی اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعاله وروایته وادبہ وخصاله وخصایا، یعنی علم روایت حدیث وہ فن ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کو متواتر الفاظ اور تحقیق سند کے ساتھ نقل کیا جائے غالباً اس تعریف میں احوال کو اخفاء

۱۔ اس کی مثال حضرت موسیٰ و حضرت نضر علیہما السلام کا قصہ ہے جو مشہور و معروف ہے، اور قرآن کریم میں مذکور ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے باوجود معاہدہ کے کہ وہ حضرت خضر کے کسی فعل پر کچھ نہ فرمائیں گے، بلکہ خاموش رہیں گے، مگر جب موسیٰ علیہ السلام نے حضرت خضر کی جانب سے دیے کاموں کا صدور دیکھا، جو ظاہر شریعت کے خلاف تھے، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خاموش نہ رہا گیا اور فوراً بخیر فرمائی۔ حضرت شیخ فرماتے تھے کہ گو یہ کتب جو ہمارے سامنے ہیں روایت حدیث کی ہیں لیکن ہمارے مدارس میں یہ روایت ہی پڑھائی جاتی ہیں، گویا ہم لوگوں نے علم روایت حدیث کو علم ہدایت حدیث بنا رکھا ہے، اسی بخلاف۔

حذف کر دیا گیا ہے، اور حضور کی تقریر جو حدیث کی تعریف میں داخل ہے گو یہاں مذکور نہیں ہے لیکن آپ کی تقریرات افعال میں آ سکتی ہیں، اس لئے کہ تقریر کہتے ہیں سکوت اور ترک ٹھیکر کو، اور یہ بھی فعل من الافعال ہے، علم درایت حدیث کی تعریف جو نہایت مختصر و جامع ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس طرح فرمائی ہے، معرفة القواعد المعروفة بحال الراوی المردی، یعنی فن درایت حدیث ان قواعد و اصول کا جانتا ہے جن کے ذریعے روایت اور روایات کے احوال پہنچانے اور پرکھے جاسکیں۔

اسی تعریف کو علامہ سیوطیؒ نے اپنے الغیر میں اس طرح بیان کیا ہے،

علم الحدیث ذو قوانین تعدد یدرک بها احوال متن وسند

فذا انک الموضوع والمقصود ان یعرف المقبول والمردود،

ان دو اشعار کے اندر علم اصول حدیث کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت تینوں چیزیں آگئیں، یعنی علم اصول حدیث ان چند قوانین کا نام ہے جن سے حدیث کی سند اور متن کے احوال معلوم ہوں، اور یہی دو چیزیں یعنی متن اور سند اس علم کا موضوع ہیں، اور غرض اس فن کی یہ ہے کہ مقبول اور مردود روایات کی معرفت حاصل ہو جائے، کہ کوئی حدیث مقبول اور قابل استدلال ہے، اور کوئی حدیث مردود و غیر معتبر ہے۔

علامہ کرمائیؒ بڑے محدث ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ و علامہ عینیؒ وغیرہ سب سے

موضوع علم حدیث

مقدم ہیں، انھوں نے شرح بخاری میں علم حدیث کے موضوع کے بارے میں فرمایا

ہے، هو ذات الرسول ﷺ علیہ السلام، یعنی علم حدیث کا موضوع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے، اس پر علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے استاد علامہ کاظمیؒ ہمیشہ تعجب فرماتے تھے، کہ انھوں نے ذات رسول کو کیسے علم حدیث کا موضوع قرار دیا، حالانکہ یہ تو علم طب کا موضوع ہے، اس لئے کہ رسول اللہ انسان ہیں، اور بدن انسان علم طب کا موضوع

۱۔ جس کا دوسرا نام علم مصطلح الحدیث اور اصول حدیث بھی ہے، نیز اس کو علوم الحدیث بھی کہاجاتا ہے، صاحب پہل نے لکھا ہے کہ علم درایت حدیث اور علم اصول حدیث دونوں ایک ہی ہیں، وهو کما قال کافی مقدمۃ التدریب مشرکذا ینفہر من مطالعة الکتاب لا کما یتوہر من مقدمۃ الاوجز انہما علمان متغاوران، قتائل۔

۲۔ علم درایت حدیث کی ایک مفصل تعریف سیوطیؒ نے یہ بیان کی ہے، هو علم یعرف منه حقیقة الروایة وشروطها وانواعها واحکامها وحال الروایة وشروطها واصناف الروایات وما یتعلق بها، یعنی وہ علم جس کے ذریعہ روایت حدیث کی حقیقت معلوم ہو کہ روایت کیسے کی جائے اس کے معتبر بن کر کیا ہیں، شرائط اور احوال کیا ہیں، نیز ان کے احکام کہ کوئی روایت مقبول ہوتی ہے اور کوئی مردود، اسی طرح روایت کے جرح و تعدیل کے اسباب اور طرق، اور دیگر معلومات فن معلوم ہوں۔ روایت کہتے ہیں نقل الحدیث بالسنہ کہ۔

ہے، شراح نے علامہ سیوطی کے اپنے استاد کے اس اشکال کو نقل کرنے کے بعد خود ان کے خاموش رہنے پر تعجب کیا ہے کہ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشکال سیوطی کے نزدیک بھی درست ہے۔ حالانکہ یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ ذاتِ رسول میں دو چیزیں ہیں، ایک وصفِ انسانیت اور ایک وصفِ رسالت، اور کرماتی کی مراد یہ ہے کہ ذاتِ رسول وصفِ رسالت کے اعتبار سے علمِ حدیث کا موضوع ہے نہ کہ وصفِ انسانیت اور بدن کے اعتبار سے، اور ظاہر ہے کہ وصفِ رسالت کو موضوعِ طلب سے کیا واسطہ؟ اور انسان و بدنِ انسان علمِ طلب کا موضوع ہے، محنت و مرض کے لحاظ سے پس یہ دو چیزیں الگ الگ ہوں گی۔

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی رائے مقدمہ اور جزیں یہ ہے کہ ذاتِ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مطلق علمِ حدیث کا موضوع قرار دیا جائے، خواہ وہ علمِ حدیث کی کوئی سی قسم ہو، اور علمِ روایت حدیث میں ہم بحث کر رہے ہیں۔ چونکہ خاص ہے مطلق علم سے، اس لئے اس کا موضوع بھی خاص ہونا چاہیے، چنانچہ حضرت شیخ نے فرمایا کہ علمِ روایت حدیث کا موضوع الروایات والمرویات من حیث الاتصال والانقطاع ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سند کے اتصال وانقطاع وغیرہ اوصاف و کیفیات سند کے لحاظ سے۔

علم حدیث کی غرض و غایت | غرض کہتے ہیں مالا جملہ الفعل کو یعنی جس شئی کو حاصل کرنے کے لئے کوئی کام کیا جائے پھر اس کام پر جو شئی مرتب ہوتی ہے اس کو غایت کہا جاتا ہے، پس اگر وہ مرتب ہونے والی شئی آدمی کے منشا و مقصود کے مطابق ہے تو وہ غرض بھی ہے اور غایت بھی، اور اگر ترتب منشا کے خلاف ہوا ہے تو اس کو غایت یعنی نتیجہ تو کہا جائے گا لیکن غرض نہیں کہیں گے، پس اذا غرض خاص اور غایت عام ہوئی، جیسے تاجر حصولِ نفع کے لئے تجارت کرتا ہے پھر اس تجارت پر کبھی نفع مرتب ہوتا ہے اور کبھی نقصان، تو اس نقصان کو غایت تو کہیں گے لیکن غرض نہیں کہہ سکتے۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ بخاری شریف کے سبق میں اس کی تین غرضیں بیان فرمایا کرتے تھے، پہلی غرض۔ ان بشارتوں اور دعاؤں کا مصداق بننا جو حدیث پڑھنے اور پڑھانے والوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، مثلاً

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، فضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وادھا فربت حامل فقه غير فقيه وريت حامل فقه الى من هو افقه منه رواه الترمذی اور ابوداؤد شریف میں بھی مضمون زید بن ثابت کی حدیث مرفوعہ میں وارد ہے، اللہ تعالیٰ تروتازہ خوشحال اور سرسبز و شاداب رکھے اس شخص کو جو میری بات کو سنے اور پھر اس کو محفوظ رکھے، اور دوسروں تک اس کو پہنچائے، (الحديث) اس میں دونوں احتمال ہیں کہ جملہ دعائیہ ہو یا جملہ خبریہ، آگے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسروں تک روایت پہنچانے کا فائدہ

بیان فرمایا، وہ یہ کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے وہ لوگ جن کو روایت پہنچائی جا رہی ہے وہ روایت پہنچانے والے سے زیادہ فہم اور سمجھ دار ہوتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے، قُرْبُ مَبْتَغٍ أَوْ عَمَلٍ لِمَنْ سَامِعٍ یعنی جن کو روایت پہنچائی جا رہی ہے وہ زیادہ محفوظ رکھنے والے ہوتے ہیں حدیث کو بہ نسبت سننے والے کے اس حدیث سے ایک نکتہ معلوم ہوا وہ یہ کہ بعض شاگرد فہم و حفظ وغیرہ اوصاف میں استاذ سے بڑھے ہوتے ہیں، جیسا کہ مشاہدہ بھی ہے۔

مذکورہ بالا حدیث کے ذیل میں بعض علمائے لکھا ہے کہ، مَا مِنْ رَجُلٍ يَطْلُبُ الْحَدِيثَ إِلَّا كَانَ عَلَى وَجْهِهِ نَضْرَةٌ، یعنی جو شخص حقیقی معنی میں طالب حدیث ہوتا ہے اس کے چہرے پر رونق اور تروتازگی کے آثار ہوتے ہیں، میں کہتا ہوں اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اہل جنت کے بارے میں ارشاد ہے، تَعْرِفُوهُمْ بِوُجُوهِهِمْ تُضْوَى النُّعِيمِ وَاللَّهُ، اور اگر کسی طالب حدیث میں یہ صفت نہ پائی جلتے تو اس کو اس کی طلب کی کمی پر محمول کیا جائے گا۔ یا یہ کہ اس کی طلب، طلب صادق نہیں ہے۔

۲۔ اسی طرح عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، اِنَّ اَوْلَى النَّاسِ بِى يَوْمَ الْقِيَامَةِ اَكْثَرُهُمْ عِلْمًا، رواہ الترمذی وابن حبان فی صحیحہما، یعنی قیامت کے دن سب سے زیادہ قریب مجھ سے وہ لوگ ہوں گے جو مجھ پر کثرت سے درود پڑھتے ہوں، ابن حبان کہتے ہیں اس حدیث میں بیان صریح ہے اس بات کا کہ بروز محشر سب سے زیادہ قرب نبوی اصحاب حدیث ہی کو حاصل ہوگا، اس لئے کہ کثرتِ صلوة کیساتھ یہی حضرات موصوف ہوتے ہیں، ان ہی حضرات کو صلوة و سلام پڑھنے اور لکھنے کی سبب زیادہ ثواب آتی ہے۔

۳۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اللَّهُمَّ ارْحَمْ خَلْفَاءِى، اے اللہ میرے خلفاء کیساتھ رحم کا معاملہ فرما صحابہؓ نے پوچھا، یا رسول اللہ! من خلفائک؟ اے اللہ کے رسول آپ کے خلفاء کون ہیں آپ نے ارشاد فرمایا، الذین یرویون الحدیث و یعملون بها الناس، یعنی وہ لوگ میرے خلفاء ہیں، جو میری احادیث کو روایت کرتے ہیں، اور لوگوں کو ان کی تعلیم دیتے ہیں، اس حدیث پاک میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم حدیث سے شغف رکھنے والوں کو اپنا نائب اور خلیفہ قرار دیا ہے اور اس کے علاوہ دعائے رحمت فرما رہے ہیں، اس سے بڑھ کر اور کیا فضیلت و سعادت کی بات ہوگی تو غلام یہ کہ یہ دعائیں اور ثنائیں جو احادیث میں وارد ہوئی ہیں ان کا مصداق بننے کے لئے ہم علم حدیث پڑھتے ہیں۔

تنبیہ :- جاننا چاہیے کہ طالب حدیث کو اپنے فضائل سکھر جو احادیث بالا میں ذکر کئے گئے ہیں، مفرور اور اپنے بارے میں زیادہ خوش فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے بلکہ اپنے اندر تواضع کی صفت پیدا کرنی چاہئے، دیکھئے! ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مقدسہ جو اپنے زمانہ کے راس المحدثین تھے، ساری عمر اشتغال بالحدیث کتب حدیث

کی شروح کی تصنیف و تالیف میں گزرتی۔ مگر اس کے باوجود مقدمہ لاسع میں مراتب اہل حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں، غن لنا بعدہن، یعنی ہم جیسے لوگ فی الواقع محدث نہیں ہیں محدث کہلانے کے مستحق نہیں ہیں، محض اشتغال بالحدیث کی وجہ سے عرفاً محدث کہا جاتا ہے، دراصل ہم تو مبتدیان ہیں،

دوسری غرض یہ ہے کہ دین اور شریعت کا مدار قرآن پاک پر ہے اور قرآن پاک میں اصول بیان کئے گئے ہیں جزئیات کی تفصیل اور تشریح اس میں نہیں ہے، اور حدیث پاک قرآن کریم اور اس کے جملات کی تشریح ہے، لہذا حدیث پاک کے بغیر صحیح معنی میں فہم قرآن مائل ہو سکتا ہے، اور نہ اس پر صحیح عمل ممکن ہے، پس فہم قرآن اور عمل بالقرآن کے لئے ہم حدیث کو پڑھتے ہیں۔

تیسری غرض جسے حضرت شیخ نور الدین مرقدہ مدظلہ کا پاٹ فرمایا کرتے تھے، ہم سب مسلمانوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ہے اور ہر شخص آپ کی محبت کا دعویدار ہے تو حضور ہمارے محبوب ہوتے اور محب کو محبوب کی ہر ادا اور اس کی ہر بات پسند ہوتی ہے، یہ احادیث طیبہ آپ ہی کے الفاظ اور آپ ہی کی باتیں ہیں، پس آپ کی محبت حدیث پاک پڑھنے پڑھانے کو مقفی ہے، اور محبوب کے کلام سے لطف اندوز ہونا خود ایک مستقل غرض ہے، من احب شیئاً اکثر من ذکرہ، مقولہ مشہور ہے۔

چوتھی غرض ہمارے استاد محترم مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے تھے کہ علم حدیث پڑھنے کی غرض معرفۃ کیفیۃ الاقتداء بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اور آپ کے نقش قدم پر کیسے چلا جائے اس کا طریقہ معلوم ہو اس لئے ہم حدیث پڑھتے ہیں، اور میں کہتا ہوں (یعنی استاد محترم مولانا مآقل صاحب کہ یہ غرض صاحب مشکوٰۃ کے کلام سے جو خطبہ مشکوٰۃ میں ہے مستفاد ہوتی ہے، اور اسی مضمون کو صاحب مفتاح السعادات

۱۔ یہ حضرت نور الدین مرقدہ کی ایک خاص اطلاع ہے جس کی تشریح تقریر بخاری میں دیکھ لیجئے۔

۲۔ حضرت شیخ زفر ماتے تھے کہ اگر غرض کہ حدیث پڑھنے پڑھانے میں کچھ بھی فائدہ ہو، کچھ بھی ثواب ہو اس کے پڑھنے کے لئے ہی ایک غرض کافی ہے کہ حدیث پاک کلام محبوب ہے اور محب کو کلام محبوب میں لذت حاصل ہوتی ہے۔

۳۔ خطبہ مشکوٰۃ کے الفاظ یہ ہیں، اما بعد فان التماس بعدیہ لایستتب الا بالانتفاء لہا من مشکوٰۃ والا عظام بحمل اللہ لایتم الا ببيان کشفہ، جملہ اولی سے مولانا امیر احمد صاحب کی بیان کردہ غرض مستفاد ہو رہا ہے، اور جملہ ثانی سے حضرت شیخ نور الدین مرقدہ کے کلام میں جو غرض ثانی آئی ہے وہ پائی جا رہی ہے، فالعبد للہ عظمیٰ لک،

نے اس طرح لکھا ہے اقلی بالآداب النبویہ، والتوفی عما یکرہ وینہا۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و اوصاف کے ساتھ اپنے آپ کو آراستہ کرنا، اور جو چیزیں آپ کو ناپسند تھیں ان سے بچنا۔

پانچویں غرض وہ ہے جو صاحب منہل نے لکھی ہے، الاستقرا عن الخطاء والانتساب الى النبي صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی چیز کے غلط انتساب ہونے سے محفوظ ہونا، اس لئے کہ یہ بات کہ فلاں بات حضور نے ارشاد فرمائی ہے یا نہیں، اس کو اجماعی طرح حدیثیں ہی سمجھ سکتے ہیں، حدیث وغیر حدیث، کلام رسول و کلام غیر رسول میں امتیاز وہی حضرات کر سکتے ہیں جو حق حدیث سے واقف ہوں۔

چھٹی غرض، علمائے بیان کیا ہے کہ ہر فن کی ایک تاثیر ہوتی ہے، جیسا کہ مثلاً منطق کی تاثیر ہو اس میں قدرت علی الکلام ہے، اسی طرح اگر صحیح معنی میں اخلاص اور محبت کیساتھ حدیث پاک میں مشغول ہو جائے تو اس سے طالب حدیث میں شان محابیت پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ صحابہ کرام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور محبت سے، اور طرز عمل کو دیکھنے ہی سے صحابہ بنے ہیں، اور طالب حدیث بھی ہر وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے احوال و اوصاف کے مطالعہ اور اس کی چھان بین میں لگا رہتا ہے، پھر کیسے ان سے متاثر نہ ہوگا، گویا طالب حدیث کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہے۔

اور غرض مشترک تمام علوم دینیہ کی، الفوز بسکاة الطاہرین، بیان کیا جاتی ہے،

فائدہ: جانتا چاہیے کہ ان بیان کردہ اغراض میں کوئی تضاد و تباہی نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ سب چیزیں حدیث پاک میں مشغول ہونے کے فوائد و ثمرات ہیں، جو انسان کی سب حیثیت و صلاحیت اس کے اندر پیدا ہوتے رہتے ہیں، ایک شے کے بہت سے فوائد و منافع ہو سکتے ہیں،

سممہ | یعنی فن کا نام اور اس کی وجہ تسمیہ، سو اس فن کا نام علم حدیث ہے، اب یہ کہ حدیث کو حدیث کیوں کہتے ہیں؟ ماقلاً ابن حجر نے دو قول ذکر کئے ہیں۔

۱۔ حدیث کے معنی حادث کے آتے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے قدیم ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کا کلام (قرآن پاک) بھی قدیم ہے، اس کے بالمقابل رسول اللہ کی ذات حادث ہے، اس لئے آپ کا کلام بھی حادث ہے، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو حدیث (یعنی حادث) کہا جاتا ہے

۲۔ حدیث کہتے ہیں بات اور کلام کو، اور یہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں ہیں، اس لئے اس کو حدیث کہا جاتا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں صرف باتیں کہاں ہیں، اس میں تو آپ کے احوال و افعال بھی داخل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے احوال و افعال کو تغلیباً احادیث کہا جاتا ہے،

بعض علمائے لکھا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال و افعال و احوال کو حدیث اے تعبیر کرنا خود ساختہ

اصطلاح نہیں ہے۔ بلکہ خود قرآن کریم سے مستنبط ہے، وہ اس طور پر کہ آپ کے ارشادات جن کو حدیث کہا جاتا ہے وہ سراسر بیان دین میں اور سورۃ والضحیٰ میں اسکی بیان دین کو تحدیث سے تعبیر کیا ہے واما بنعمۃ ربک فحدث، یہاں پر نعمت سے مراد دین ہے جیسا کہ بعض دوسری آیات میں ہے، پس حدیث کا تسمیہ حدیث کے ساتھ اسکی تحدیث سے ماخوذ ہے، اس کی قدر سے مزید وضاحت یہ ہے کہ دراصل، واما بنعمۃ ربک فحدث مربوط ہے ووجدک ضالاً فهدیٰ کیساتھ اور آیت کے معنوں کا غلاف یہ ہے کہ ہم نے آپ کو انجان اور ناداقت پایا تو ہم نے آپ کو علوم و معارف عطا کئے، پھر آگے چل کر کہتے ہیں سو آپ ان علوم و معارف کو (جو آپ کی احادیث میں موجود ہیں)، لوگوں کے سامنے بیان کیجئے، اس بیان کرنے کو آیت شریف میں تحدیث سے تعبیر فرمایا، پس اسی سے یہ لفظ حدیث ماخوذ ہے۔

حدیث کے قریب المعنی چند الفاظ اور ان کا باہمی فرق | جانا چاہئے کہ یہاں پر چند اصطلاحی الفاظ اور ہیں، حدیث، خبر، اثر اور سنت

یہ الفاظ آپس میں مترادف ہیں، یا مختلف؛ جس کو محدثین بھی لکھتے ہیں، اور اصولیین بھی، جیسا کہ آپ نور الانوار اور شرح غنیہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں؛

مہمور محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر دونوں مترادف ہیں پھر حدیث کی تعریف میں اختلاف ہے، بعضوں نے حضور کے اقوال و احوال ہی کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور بعض نے صحابہ کے اقوال کو بھی حدیث کی تعریف میں داخل مانا ہے، اور بعض نے تابعین کے اقوال کو بھی شامل کیا ہے، بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر میں تباہی ہے حدیث، ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر ماجاء عن غیرہ، اور بعض نے حدیث کو قاصص یعنی، ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر کو عام یعنی ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعن غیرہ کہا ہے،

اب رہا فرق درمیان سنت و حدیث کے، سو بعض نے توان کو ایک دوسرے کے مترادف کہا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف اقوال پر ہوتا ہے اور سنت عام ہے، اس کا اطلاق آپ کے اقوال و افعال اور احوال سب پر ہوتا ہے، اور اثر کا اطلاق تو محدثین کے یہاں حدیث مرفوعہ و موقوف دونوں پر ہوتا ہے چنانچہ امام طہادئی نے اپنی کتاب کا نام شرح معانی الآثار رکھا اور اس میں وہ روایات مرفوعہ و موقوفہ سب ہی لائے ہیں اور بعض علماء نے اثر کو خاص قرار دیا ہے، موقوف کیساتھ، مرفوعہ پر اس کا اطلاق نہیں کرتے ہیں۔

۱۔ چنانچہ ارشاد ہے، واذکر و انعمۃ اللہ علیکم و ما انزل علیکم من الکتاب و الحکمۃ یعطوکم بہ، ۲۔ الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی، ۳۔ ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے دین کو نعمت سے تعبیر کیا ہے۔ ۴۔ اور فاما الیوم فلا تقهر الم یکدک یتما فآوی سے مربوط ہے، واما السائل فلا تقهر، ووجدک ضالاً فهدیٰ سے مربوط ہے، گو کما فی وشر غیر مرتب ہے ۱۲

مدون اول (اور تدوین حدیث)

تدوین حدیث کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اربعین وکبار تابعین کے یہاں تو تدوین اور ترتیب کا سلسلہ نہیں تھا، ان کے یہاں تو علوم نبویہ سینوں میں محفوظ تھے، تصنیف و تالیف کا ان کے یہاں دستور نہیں تھا، اسلئے کہ عربوں کے حافظے بڑے قوی ہوتے تھے، ان کو لکھنے کی ضرورت کیا تھی، غرضیکہ اس وقت عام طور سے احادیث صحابہ کرام و تابعین کے سینوں میں محفوظ تھیں، صحابہ کرام اور تابعین جب دنیا سے رخصت ہونے لگے اور قریب تھا کہ دنیا صحابہ کے مہرک نفوس سے خالی ہو جائے اس لئے کہ حضور کے وصال کو تقریباً سو برس ہو چکے تھے، ۱۹۰ء میں حضرت عمر بن عبدالعزیز جب خلیفہ ہوئے تو انھوں نے اس اندیشہ سے کہ ایسا ہو کہ ان متبرک ہستیوں کے اٹھنے کے ساتھ یہ علوم بھی جو ان کے سینوں میں محفوظ ہیں، ان کے ساتھ قبروں میں چلے جائیں اس لئے انھوں نے ۱۹۰ء میں اپنے زیر اثر ممالک کے علماء و حفاظ حدیث کے نام فرامین روانہ فرمائے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو جمع کیا جائے، چنانچہ حافظ ابوالنسیم اصفہانی تاریخ اصفہان میں لکھتے ہیں، کتب عمر بن عبدالعزیز والی الاذان انظر واحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوا اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے خاص طور سے قاضی ابوبکر بن حزم کو، جو آپ کی طرف سے مدینہ منورہ کے قاضی اور امیر تھے، یہ فرمان لکھا، جیسا کہ مولانا محمد بن امام محمد نے اپنی سند سے نقل کیا ہے، اور امام بخاری نے صحیح بخاری باب کیف يقض العلم کے ذیل میں تعلیقاً ذکر فرمایا ہے، کتب عمر بن عبدالعزیز والی ابی بکر بن حزم انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه لي، غائی خفت در دہل علم و ذهاب العلماء، یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ابوبکر بن حزم کے نام فرمان بھیجا، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو تلاش کرو، ان کو لکھ کر میرے پاس بھجو، اس لئے کہ مجھے مسلم کے مٹ جانے اور علماء کے ختم ہو جانے کا اندیشہ ہے، چنانچہ خلیفہ عادل عمر بن عبدالعزیز کی تحریک پر اس وقت کے حضرت امام محمد بن حزم نے احادیث کو جمع کیا، ابتداءً جن حضرات نے احادیث کو جمع کیا، ان میں دو نام زیادہ مشہور اور منقول ہیں ایک ابن شہاب الزہری جن کا پورا نام محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب الزہریؒ ہے، دوسرے ابوبکر بن حزم (ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم) جو کہ یہ دونوں حضرات معاصرو ہم زمانہ ہیں، ابن شہاب زہری کی وفات ۱۲۵ء میں ہے اور ابوبکر بن حزم کی وفات ۱۳۰ء میں ہے اس لئے یقین کیسا تھا یہ تعیین نہیں کیجا سکتی کہ اول مدون ان دو میں سے کون ہے؟ اکثر حضرات کا میلان ابن شہاب الزہریؒ کی طرف ہے، یہی امام مالکؒ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ سیوطیؒ وغیرہ کی رائے ہے، اور امام بخاریؒ کا میلان بظاہر ابوبکر بن حزمؒ کی جانب ہے۔ اس لئے کہ حضرت امام بخاریؒ نے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، ان ہی کے نام کی تصریح فرمائی ہے۔

جمہور کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن عبدالبر نے التہبید میں امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وفات پانچے تھے قبل اس کے کہ قاضی ابو بکر بن حزم اپنی جمع کردہ احادیث ان کی خدمت میں بھیجیں، اور مزید برآں ابن عبدالبرؒ نے جامع بیان العلل والعلل میں لکھا ہے کہ امام زہریؒ نے فرمایا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ہمیں جمع کسن کا حکم فرمایا، فلکننا حادفترا وفترا، تو ہم نے احادیث کے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے اور ان کو خلیفہ راشد کی خدمت میں بھیج دیا، انہوں نے ان کو اپنے ماتحت ملکوں میں بھیج دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن شہاب الزہریؒ نے احادیث ابن حزم سے پہلے لکھ دی تھیں، لہذا اولیت کا سہرا ان ہی کے سر ہے۔

اس سلسلہ میں ایک تیسرا نام شعی کا لیا جاتا ہے جن کا نام عامر بن شراحیل ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ سے نقل کیا ہے کہ اما جمع حدیث الی مثله فقد سبق الیہما الشعمی یعنی صرف ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے شعی نے کیا ہے، اور انہوں نے طلاق سے متعلقہ احادیث کو جمع کیا، اور لکھا، هذا باب من الطلاق جیم، یعنی احادیث متعلقہ بالطلاق کا یہ ایک بہت بڑا باب ہے اور قرین قیاس بھی یہی قول معلوم ہوتا ہے کہ شعی کو مدون اول قرار دیا جائے تقدیم زمانی کی وجہ سے، اس لئے کہ شعی کی ولادت ۳۸ھ ہے، اور زہری کی ولادت ۱۲۵ھ ہے، لیکن اس کے باوجود مدونین میں ان کا نام مشہور نہیں ہوا، وجہ یہ ہے کہ ان کی تدوین کا تعلق ایک خاص مضمون کی احادیث سے تھا، یعنی جن کا تعلق طلاق سے ہو، ہر نوع کی روایات کو انہوں نے جمع نہیں فرمایا۔

بس اس کا خلاصہ اور تحقیق - والله اعلم - یہ ہے کہ صرف ایک نوع اور ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے عامر بن شراحیل شعی کا کارنامہ ہے، اور مطلقاً جمع حدیث کے سلسلہ میں دو قول ہیں، عند اکثر الزہری وعند البعض جو مکرم حزم، ويظهر اليه ميل البخاري۔

فائدہ ۱- مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ تدوین حدیث کا یہ اہم ترین کام حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی تحریک پر ہوا جو یقیناً ایک تجدیدی کارنامہ ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے حق تعالیٰ شانہ اس امت میں ہر سو سال پر ایک ایسی شخصیت یا جماعت کو پیدا فرمائیں گے جو احیاء دین کے سلسلہ میں ایک نمایاں خدمت انجام دے گی۔ چنانچہ علامہ نے خلیفہ عادل عمر بن عبدالعزیزؒ رحمۃ اللہ علیہ کو پہلی مدی کا مجدد قرار دیا ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے اس پر علماء کا اتفاق لکھا ہے، سو یہ احادیث شریفہ کا جو مبارک ذخیرہ ہمارے سامنے موجود ہے، موصوف

لہ من حدیث ابی ہریرۃ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا فی ما سئلہ عن سبۃ من بعدہا دینہا اخرجہ ابو داؤد فی کتاب الملاحم وکنا الطبرانی فی الاسطدال ما فی المستدرک۔

ہی کی من تدبیر اور سعی مشکور کا نتیجہ ہے، تقبل اللہ مساعیہ، وجزاہ اللہ عنا وعن جمیعہ السالین خیراً۔

دیے علامہ نے ہر زمانہ میں ہر صدی کے مجدد کی اپنی اپنی تحقیق اور معلومات کے مطابق تعیین فرمائی ہے، اور اس پر کتابیں لکھی گئی ہیں، بہت سے ارباب علم و اصحاب بصیرت کی رائے یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب نوائل مرقدہ کی دعوت و تبلیغ کی یہ مبارک تحریک چودہویں صدی ہجری کے تجدیدی کارناموں میں سے ایک کارنامہ ہے۔

اس کے بعد جانا چاہیے کہ تدوین حدیث کے مختلف دور ہیں، پہلا دور تو وہ ہے جو ادھر گذرا، جس کو تدوین علی الاطلاق کہا جائے گا، یعنی کیفیت ما اتفق ہر نوع کی روایات

طبقات المدونین

و احادیث کو بلا کسی خاص ترتیب اور مضمون کی رعایت کے یکجا کتابی شکل میں جمع کرنا، دوسرا دور تدوین علی الاطلاق کا ہے، یعنی احادیث کے مخلوط ذخیروں میں سے ہر مضمون کی حدیثیں الگ الگ جہانٹ کر الگ الگ ابواب میں ترتیب دی جائیں اس کے بعد پھر تیسرا دور آتا ہے تدوین علی الصحاح کا، جس میں حضرات محدثین نے یہ اہتمام کیا کہ موجودہ ذخیروں میں سے احادیث صحیحہ کو سقیمہ سے ممتاز کیا جائے، اور صرف صحیح احادیث کا الگ انتخاب کیا جائے، سب سے پہلا دور پہلی صدی کے اختتام پر پایا گیا، دوسرا دور دوسری صدی کے وسط میں پایا گیا، اور تیسرا دور تیسری صدی کے اوائل میں پایا گیا،

پہلے دور کے حضرات کی تعیین تفصیل کیساتھ اوپر گذر چکی، اور دوسرے دور کے حضرات میں یہ نام زیادہ مشہور ہیں، آئین جرح، ان کا نام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جرح ہے، اشیم بن بشیر الواسطی، یحییٰ بن راشد، یحییٰ بن امام مالک اور عبداللہ بن مبارک وغیرہ اور تیسرے دور کے حضرات میں سب سے پہلے نام نامی اسم گرامی حضرت امام بخاری علیہ الرحمۃ کا ہے، اور اس کے بعد امام مسلم علیہ الرحمۃ کا۔

ان تینوں ادوار (طبقات ثلاثہ) کا ذکر علامہ سیوطی نے اپنے الفیہ میں اس طرح فرمایا ہے۔

اول جامع الحدیث والاشتر ابن شہاب امرئہ عمر

واول الجامع للابواب جملۃ فی العصر ذواقتراب

اس کی سوانح و سیرت پر مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، مگر ان کے ایک کتاب وہ ہے جس کو حضرت امام مالک کے جلا واسطہ شاگرد رشید ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم المالکی المعری المتوفی ۲۴۵ھ نے تالیف فرمایا ہے، جس میں موصوف کے زہد و قناعت تقویٰ و طہارت، خوف و خشیت اور زمانہ خلافت میں عدل و انصاف اور تواضع کے قصے بہت اچھے انداز میں جمع کئے ہیں جس کا اردو میں ترجمہ ابھی قریب میں مکتبہ خلیفہ سے شائع ہوا ہے، کتاب کے مترجم مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی مدنیو ضمیمہ ہیں۔

نکۃ الفیہ بھی ایک نوع ہے تصنیف کی کہ ایک ہزار اشعار میں کسی بھی فن کی ایک کتاب لکھی جائے، اصول حدیث میں الفیہ سیوطی اور الفیہ عراقی مشہور ہیں

کتاب بنجر محمد و عظیم مالک و معبر و ولد المبارک
 و اول الجامع باقتصار علی الصیغ فقط البخاری

یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے حدیث کو جمع کرنے والی سب سے پہلی، مستی ابن شہاب الزہری کی ہے اور غامس ابواب کی ترتیب پر سب سے پہلے احادیث کو جمع کرنے والے حضرات کی ایک جماعت ہے جو تقریباً ہم زمانہ ہیں، جیسے ابن جریر، ہشیم، امام مالک، معمر بن راشد، لیثی اور عبداللہ بن مبارک، اور صرف صحیح احادیث کو جمع کرنے والوں کے پیش رو حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ اور جز میں لکھا ہے کہ حافظ ابن حجر کے کلام سے طبقات مدونین چار معلوم ہوتے ہیں، انہوں نے آخری طبقہ سے پہلے ایک طبقہ کا اضافہ کیا ہے، یعنی تدوین علی المسانید، مسند ابواب کتب حدیث میں سے ایک خاص قسم کا نام ہے، جس میں احادیث صحابہ کے اسماء کی ترتیب پر ذکر کیا جاتی ہیں، مضمون کا لحاظ اس میں نہیں ہوتا، اس طبقہ میں حافظ نے دو شخصوں کا نام پیش کیا ہے، عبید اللہ بن موسیٰ القسبی اور نعیم بن حماد الخزاعی اور پھر اس کے بعد تو سلسلہ قائم ہو گیا، اور بہت سی مسانید لکھی گئیں، مسند ابوداؤد الطیالسی، مسند حمیدی، مسند ابویعلیٰ اور حضرت امام احمد بن منیل کی مسند تو بہت ہی مشہور ہے، اور میرے خیال میں وہ اس وقت موجودہ کتب حدیث میں سب سے ضخیم اور بڑی ہے، سنا ہے کہ اس میں تیس ہزار حدیثوں کا ذخیرہ ہے، اور بہت بڑی خوبی کی بات یہ ہے کہ باوجود اس کثرت تعداد روایات کے اس کی روایات قوی ہیں چنانچہ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب کو طبقات کتب حدیث میں سے دوسرے طبقہ میں شمار فرمایا ہے، یعنی سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی، نسائی) کے درجہ میں لیا ہے۔

کتابت حدیث

اس پانچویں نمبر جو مدون حدیث کی بحث ہے۔ کا ایک تکملہ باقی ہے یعنی کتابت حدیث، اور حاصل اس کا یہ ہے جیسا کہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درس بخاری میں فرماتے تھے کہ فرقہ مخالف یعنی منکرین حدیث نے یہاں پر یہ اشکال کیا کہ تدوین حدیث کا سلسلہ جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے تقریباً سو سال بعد شروع ہوا جو کلام مشکم کے انتقال کے سو سال بعد لکھا اور مرتب کیا گیا ہو، وہ کیونکر قابل قبول ہو سکتا ہے، اس طویل مدت میں بہت کچھ سہو و نسیان کا قوی امکان ہے، اس لئے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ موطا مالک ہے، اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے حضور کے وصال سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ موطا مسند یاسنجہ میں تیار ہوئی، منکرین حدیث کے اس

نوع کے اشکالات و متغیبات کے ہمارے علماء نے جوابات دیئے ہیں، مستقل کتابیں چھپی ہیں ہمیں یہاں یہ کہنا ہے کہ منکرین کی جانب سے یہ سراسر مغالطہ ہے وہ کتابت حدیث اور تدوین حدیث میں فرق نہیں کر رہے ہیں حالانکہ دونوں میں فرق ظاہر ہے وہ یہ کہ تدوین حدیث جس کا بیان ابھی ہوا وہ اور ہے، اور نفس کتابت حدیث اور چیز ہے، تدوین سے مراد باقاعدہ کتابی شکل میں یکجا جمع کرنا ہے، یہ بیشک حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے تقریباً ایک سو سال بعد شروع ہوا، لیکن نفس کتابت حدیث کا سلسلہ حضور کی حیات طیبہ ہی سے شروع ہو چکا تھا، بہت سی احادیث صحیحہ اس پر دال ہیں اور اکثر مصنفین صحاح ستہ نے کتابت العلم کے عنوان سے مستقل ابواب قائم فرما رکھے ہیں،

حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے بخاری شریف میں باب کتابت العلم کے ذیل میں تین احادیث ذکر فرمائی ہیں،

۱۔ سب سے پہلے حضرت ابو جحیفہؓ کی روایت نقل کی ہے جو شاگرد ہیں حضرت علیؓ کے انہوں نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ آپ کے پاس کوئی کتاب ہے؟ (جس میں احادیث نبویہ یا بعض خصوصی احکام اہل بیت سے متعلق لکھے ہوئے ہوں) اس پر حضرت علیؓ نے جواب میں ارشاد فرمایا، لا الا کتاب اللہ اوفہم اعطیہ رجل مسلماً و ما فی ہذہ الصعیفہ، یعنی میرے پاس کوئی چیز لکھی ہوئی نہیں ہے سوائے کتاب اللہ کے کہ وہ لکھی ہوئی موجود ہے، یا ہمارے پاس وہ فہم اور سمجھ ہے جو ایک مسلمان شخص کو عطا کی گئی ہو یا وہ امور ہیں جو اس صحیفہ میں درج ہیں، حضرت ابو جحیفہؓ نے پوچھا و ما فی ہذہ الصعیفہ، اس صحیفہ میں کیا باتیں ہیں؟ حضرت علیؓ نے جواب دیا، العقل و فکاہ الاسیر و ان لا یقتل مسلماً بکفر، یعنی بعض دیات و قصاص اور قیدیوں سے متعلق احکام ہیں، اور لسانی کی روایت میں ہے، فلا یرج کتابنا من قریب سیفہم، یعنی حضرت علیؓ نے اپنی تلوار کی میان سے ایک نوشتہ نکال کر دکھایا۔ ابو جحیفہؓ کے اس سوال کا منشا یہ تھا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں بہت سے لوگ یہ کہتے تھے کہ ان کے پاس مفصوص علوم ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کچھ خاص وصیتیں فرمائی ہیں، جیسا کہ رد افصہ کہتے ہیں حضرت علیؓ نے اپنے جواب میں اس کی پوری پوری تردید فرمادی،

۲۔ مذکورہ بالا باب کی دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ فتح مکہ والے سال مکہ میں ایک رجل خزاعی نے رجل لیشی کو قتل کر دیا تھا تو اس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم محترم کی حرمت اور تعظیم

۱۔ حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف "نورہ الحدیث" کے نام سے اسی موضوع پر اردو میں ایک جلد اور مستند کتاب ہے، اور اسے دہلی کے تہذیب الاسلامی عربی میں مصطفیٰ حسنی ابوبائی کی،

کے بارے میں ایک خطبہ ارشاد فرمایا، اس وقت ایک ہمکنی شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ
یا رسول اللہ یہ خطبہ مجھ کو لکھ دیجئے، اس پر آپ نے فرمایا، اکتبوا لابی شاہ، کہ یہ خطبہ ان کو لکھ کر دیا جائے۔

۳۔ تیسری حدیث بھی ابو ہریرہؓ ہی کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ مامن اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احد
اکثر حدیث مافی الاماکن من حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص فانه کان یکتب فی لاکتب یعنی صحابہ کرام میں سے
کوئی بھی مجھ سے زیادہ احادیث روایت کرنے والا نہیں ہے، بخیر حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے اس لئے کہ
وہ لکھتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا۔

بخاری کی روایت میں تو صرف اتنا ہی ہے، اور سنن ابو داؤد کی روایت میں اس طرح ہے کہ حضرت
عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ خود فرماتے ہیں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات کو لکھا کرتا تھا، تو مجھ کو بعض
قریش نے اس سے منع کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بعض مرتبہ غصہ کی حالت میں ہوتے ہیں اور بعض مرتبہ فرط خوشی
میں ہوتے ہیں، غرضیکہ ہر حالت کی بات قابل نقل نہیں ہوا کرتی، اس پر حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے
ہیں کہ میں نے اس کا ذکر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، آپ نے سن کر ارشاد فرمایا کہ ہمیں ضرور لکھ لیا
کر دو خواہ غصہ کی حالت ہو خواہ رضا کی، فانی لا اقول فیہما الا حقاً، کہ میری زبان ہے ہر حال میں حق بات
ہی نکلتی ہے،

اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے اپنے اس مجموعے کا نام ”صحیفہ صادقہ“ رکھا تھا، اور وہ فرمایا کرتے
تھے، ما یرغبنی فی الخیر الا الصادقہ والوعدۃ، مجھے دنیا میں رہنے کی رغبت صرف دو چیزوں کی وجہ سے ہے
ایک تو یہی صحیفہ صادقہ، دوسرے اپنی ایک زمین کا نام لیا، جس میں وہ کھیتی وغیرہ کرتے ہوں گے، جس کو وہ بھٹ
کہا جاتا تھا، جس کا ذکر نسائی شریف کی ایک روایت میں بھی آیا ہے، یہ صحیفہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی وفات پر
ان کے پوتے شعیب بن محمد بن عبداللہ کو ملا تھا، اور شعیب سے ان کے صاحبزادے عمرؓ روایت کرتے ہیں، چنانچہ
حدیث کی کتابوں میں جتنی حدیثیں اس سلسلہ سے منقول ہیں، یعنی عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ،
وہ سب صحیفہ صادقہ ہی سے لی گئی ہیں۔

لیکن بخاری کی اس حدیث پر دو اشکال ہوتے ہیں، پہلا اشکال یہ کہ اس حدیث کا مقتضی تو یہ ہے کہ حضرت
عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرویات حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات سے زائد ہونی چاہئیں، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ حضرت
ابو ہریرہؓ اصحاب الاوثق میں سے ہیں،

کن حدیث ابو ہریرہؓ را شمار

فی الف و سر صدر و ہفتاد و چار

یعنی حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ احادیث کی تعداد پانچ ہزار تین سو چہتر ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اصحاب میں سے ہیں ان سے صرف سات سو کے قریب حدیثیں مروی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں اس اشکال کا جواب | کے متعدد جوابات دیے ہیں۔

۱۔ یہ اشتناہ منقطع ہے اور اس صورت میں اشکال سرے سے ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کلام کا مطلب یہ ہو گا کہ صحابہ میں سے مجھ سے زیادہ کسی کے پاس حدیثیں نہیں ہیں، گو یہ بات ضرور ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کتابہ حدیث کرتے تھے اور میں نہ کرتا تھا، سو اس میں امکان ہے اس بات کا کہ ان کی احادیث مجھ سے زائد ہو جائیں (جس کو میں یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا) ہاں! عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں وہ بالجزم یہ بات کہہ رہے ہیں کہ میری احادیث ان سے زائد ہیں، اور اگر اشتناہ کو متصل مانتے ہیں تو پھر اس صورت میں بیشک ابو ہریرہؓ کے کلام کا مقصد یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی احادیث میری احادیث سے زائد ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ کتب حدیث میں ان کی روایات ابو ہریرہؓ کی روایات سے بہت کم ہیں، جیسا کہ پہلے گذر گیا، سو اس کا سبب کیا ہے؟ ان کی روایات کہاں چلی گئیں؟ علامہ نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی قلت احادیث کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا اشتغال بالعبادۃ طبعی اشتغال سے زائد تھا، اس لئے ان کی روایات میں قلت ہوئی۔

دوسرا سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ اسلامی فتوحات کے بعد ان کا زیادہ تر قیام مصر یا طائف میں رہا ہے، اور ان دونوں جگہوں کی طرف علماء کی رحلتہ علمیہ اتنی نہیں تھی جتنی مدینہ منورہ کی طرف تھی اور ابو ہریرہؓ کا قیام مدینہ منورہ میں تھا، وہاں طالبین علم حدیث حاصل کرنے کے لئے کثرت سے جاتے تھے، اور خود ابو ہریرہؓ وہاں پر حدیث روایات میں ہنرمند تھے اور آخر عمر تک رہے، اس لئے ابو ہریرہؓ سے روایت کرنے والوں کی تعداد دنیا میں بہت ہوئی اور ان کی روایات عالم میں خوب نشر ہوئیں، چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ سے روایت کرنے والے اور ان کے شاگرد آٹھ سو تالیفین ہیں، یہ بات کسی اور صحابی کو حاصل نہیں ہوئی۔

اور ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابو ہریرہؓ کے حق میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی تھی کہ وہ کسی روایت کو نہ بھولیں، اس لئے ان کی روایات عبداللہ بن عمروؓ کی روایت سے بھی زائد ہو گئیں۔

اور ایک سبب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کو غلام کی فتوحات میں بہت سی کتابیں اور صحائف اہل کتاب کے صحائف میں سے دستیاب ہوئے تھے، جن کا وہ مطالعہ کرتے تھے اور ان سے معانی

نقل بھی کیا کرتے تھے تو ان کے اس طرز عمل کی وجہ سے بہت سے تابعین نے ان سے حدیث لینی چھوڑ دی تھی، یہ تمام جوابات حافظ نے فتح الباری میں ذکر کئے ہیں، جن مصنف کا ذکر حافظ کے کلام میں آیا ہے ان کی طرف اشارہ حافظ ابن کثیر نے بھی اپنی تفسیر میں کیا ہے، خاص طور سے صحیفہ یرموکیہ کا ذکر جو حضرت عبداللہ بن کثیر یرموکی سے حاصل ہوا تھا، اس کا ذکر ان کی تفسیر میں بھی ہے، بلکہ یہ نیز ابو داؤد شریف باب امارات السلف میں ہے وکان عبد اللہ یقرأ الکتاب دوسرا اشکال یہ ہے کہ بخاری شریف کی اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ احادیث لکھتے نہ تھے، اور مستدرک حاکم وغیرہ کتب کی روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ لکھتے تھے، اس لئے کہ حسن بن عمر کہتے ہیں کہ میری موجودگی میں ایک روز ابو ہریرہؓ کے سامنے ایک حدیث پڑھی گئی تو حسن کہتے ہیں اس پر ابو ہریرہؓ میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے گھر لے گئے اور وہاں جا کر بہت سی حدیث کی کتابیں اور مجموعے انھوں نے ہم کو دکھائے اور فرمایا کہ دیکھیے یہ حدیث میرے پاس لکھی ہوئی موجود ہے، اس تعارض کا ابن عبد البرؒ نے یہ جواب دیا کہ حدیث ہمام (بخاری کی حدیث جس کے راوی ہمام ہیں) اصح ہے، اور وہ دوسری روایت ضعیف ہے، دوسرا جواب انھوں نے یہ دیا کہ دونوں روایتوں کے درمیان جمع بھی ممکن ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ ابو ہریرہؓ عبد نبوی میں نہ لکھتے تھے بعد میں لکھنے لگے تھے، اس پر حافظ فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ اس سے زیادہ قوی جواب یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ کے پاس حدیث کے مکتوب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ان یکون بخلہ کہ ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہوں، سو جب بخاری کی روایت سے یہ ثابت ہے کہ وہ نہ لکھتے تھے، لہذا یہ بات متعین سی ہے کہ وہ حدیث ان کے پاس دوسرے کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی۔

اسی طرح دیگر صحابہ کرام کے مکتوبات اور نوشتے ملتے ہیں، چنانچہ مکتوب سمرہؓ اپنے صاحبزادوں کے نام مشہور ہے، سند بزار میں جسکی ایک سورت آیات ہیں اور امام ابو داؤد نے بھی اپنی سنن میں اس مکتوب سمرہؓ سے چھ روایات مختلف مضامین کی متفرق ابواب میں ذکر فرمائی ہیں جو سب کی سب ایک ہی سند سے مروی ہیں، اور ہر حدیث کے شروع میں اما بعد

لے ذکرہ فی الشیخ محمد بن یونس ابو نعیم۔ مگر سوال ہوتا ہے کہ ہر حدیث کے شروع میں اما بعد کیوں ہے؟ جواب یہ ہے کہ دراصل صورت حال یہ ہے کہ مکتوب سمرہؓ احادیث کا ایک جز یعنی رسالہ ہے، اس رسالہ کی جملہ احادیث ایک ہی سند سے مروی ہیں، گویا تمام احادیث سند میں مشترک ہیں اس لئے مرتب کتاب یعنی حضرت سمرہؓ نے یہ کیا کہ رسالہ کے شروع میں وہ سند لکھ دی جس سے وہ سب احادیث مروی ہیں اس کے بعد رسالہ میں مسلسل متون احادیث کو ذکر فرمایا، اور چونکہ یہ رسالہ انھوں نے اپنے صاحبزادوں کے لئے لکھا تھا، یعنی یہ احادیث اس رسالہ میں ان کے لئے جمع کی تھیں، تو جس طرح مواظب وغیرہ کے شروع میں غلبہ کے بعد لفظ اما بعد ہوتا ہے، اسی طرح اس رسالہ کے شروع میں بھی ہے، اب بعد میں آنے والا ہر صفت (بقیہ صفحہ آئندہ)

نذکر رہے۔ ایسے ہی بہام بن منبک محیف من ابی ہریرۃ معروف و مشہور ہے جو کچھ روز بڑے حیدر آباد میں طبع ہو چکا ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوت نامے اور خطوط، اور بعض احکام صدقات و فرائض وغیرہ جو قلبہند کرا کر آپ نے اپنے عامل کو عطا فرمائے، چنانچہ کتاب الصدقات جو آپ نے عمرو بن حزم کو لکھا کر عطا فرمائی جب کہ وہ نجران کے عامل بنا کر بھیجے جا رہے تھے، مشہور و معروف ہے۔ لیکن باقاعدہ کثرت سے بہام کے ساتھ کتابتِ حدیث حضور کے زمانے میں جمہور صحابہ نے نہیں کی، جس کی متعدد وجوہ ہیں۔

۱۔ اول یہ کہ کتابتِ خود مقصود بالذات نہیں بلکہ یہ تو صرف حفاظت کا ایک ذریعہ ہے، اگر کسی کا حافظہ نہایت قوی ہو تو اسے کتابت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، اور عربوں کے حافظے بڑے قوی ہوتے تھے، بڑے بڑے قصیدے وہ نہایت سہولت سے ازبر کر لیتے تھے، ۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اکثر ان میں سے کتابت سے واقف ہی نہیں تھے، کم لوگ کتابت جانتے تھے،

اس کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض روایات سے کتابتِ حدیث کی مخالفت معلوم ہوتی ہے چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے، لا تکتبوا عنی غیر القرآن ومن کتب عنی غیر القرآن فلیس بحمد، اسی بنا پر صحابہ میں کتابتِ حدیث کے بارے میں اختلاف ہو گیا تھا، بعض جائز اور بعض ناجائز سمجھتے تھے، ان وجوہ سے صحابہ کرام نے کثرت سے روایات کو نہیں لکھا۔

نذکرہ بالا تقریر سے معلوم ہوا کہ کتابتِ حدیث کے بارے میں روایات میں تعارض ہو گیا، بعض سے جواز بلکہ امر اور بعض سے منع ثابت ہو رہا ہے، اس کے کئی جواب ہیں۔

۱۔ مسلم شریف کی روایت میں محدثین کو کلام ہے، امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حدیثِ مسلم کا رفع ثابت نہیں بلکہ وہ موقوف ہے صحابی پر۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مخالفت عارضی اور وقتی تھی تاکہ قرآن کے ساتھ حدیث کا التباس نہ ہو جائے۔

۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ یکجا دونوں کو نہ لکھا جائے۔

(بقیہ گذشتہ) جب اس رسالہ میں سے کوئی حدیث لیتا ہے اول سے یا آخر سے یا درمیان سے، تو اس حدیث کے شروع میں وہ سند لگا دیتا ہے جو اس رسالہ کے شروع میں مذکور ہے، امام ابو داؤدؒ نے اس رسالہ سے مختلف قسم کی چھ احادیث اپنی پوری کتاب میں ذکر فرمائی ہیں، سب کے شروع میں وہ سند جوڑ دی جو رسالہ کے شروع میں ہے، اس لئے ان سب چھ حدیثوں کی سند کے ساتھ امابعد پایا جا رہا ہے۔

اور اگر ایسا لکھا ہو تو اس کو مٹا دو۔

۴۔ اور کہا گیا ہے کہ نئی مقدم ہے، اور اذن کی روایات بعد کی ہیں جو اس کے لئے ناسخ ہیں۔ بہر حال اسلاف میں تو کتابت حدیث کے جواز و عدم جواز میں اختلاف رہا، لیکن بعد میں خلیفہ عادل مسمر بن عبدالغفر نے دور خلافت میں جواز کتابت بلکہ استحباب کتابت پر سب کا اجماع ہو گیا تھا، کہا قال الحافظ بلکہ حافظ نے مزید لکھا ہے کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس شخص پر تبلیغ علم واجب ہو اور حال یہ کہ اس کو اپنے نسیان کا اندیشہ ہو تو اس کے حق میں کتابت حدیث واجب ہے۔

نسبتہ

چنانچہ چاہیے کہ علوم کی اجناس مقرر ہیں، اولاً علم کی دو قسمیں ہیں، عقلیہ، نقلیہ، پھر نقلیہ کی دو قسمیں ہیں، شرعیہ و غیر شرعیہ، پھر شرعیہ کی دو قسمیں ہیں، اعلیٰ اور فرعیہ، اب دیکھنا یہ ہے کہ علم حدیث کونسی جنس میں سے ہے؟ ہو علم حدیث کا تعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال و غیرہ سے ہے جواز قبیل منقول ہے، اور ہمارے دین کا مدار چونکہ قرآن و حدیث پر ہے، اور دونوں چیزیں اصل دین سے ہیں، لہذا علم حدیث علوم نقلیہ شرعیہ اعلیٰ میں سے ہوا۔ اور علم فقہ گو علوم نقلیہ شرعیہ میں سے ہے لیکن فرعیہ ہے نہ کہ اعلیٰ، اور خود صرف معانی و غیرہ گو علوم نقلیہ میں سے ہیں لیکن غیر شرعیہ ہیں۔

حضرت شیخ و فرماتے تھے، مرتبہ دوا اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تعلیم و تعلم، دوسرے شرافت اور فضیلت کے لحاظ سے۔

مرتبہ

تعلیم کے اعتبار سے علم حدیث کا مرتبہ یہ ہے کہ علوم عربیہ اعلیٰ کے بعد ہونا چاہئے، اس لئے کہ ہم جمہیوں کے لئے ان علوم کے بغیر حدیث کا سمجھنا مشکل ہے، دراصل علوم عربیہ کی دو قسمیں ہیں، اعلیٰ اور عالیہ یا مقصودہ اور غیر مقصودہ خود صرف، معانی بیان و غیرہ علوم اعلیٰ میں سے ہیں کہ قرآن و حدیث سمجھنے کے لئے آگاہ ہیں، اور تفسیر، حدیث و فقہ علوم عالیہ اور مقصودہ ہیں، ترتیب اس طرح ہے تعلیم کی کہ اولاً علوم اعلیٰ کو پڑھا جائے اس کے بعد علوم عالیہ کو، جیسا کہ ہمارے ان مدارس عربیہ میں ہوتا ہے کہ خود صرف کی تعلیم ابتداء میں دی جاتی ہے، اس کے بعد حدیث اور تفسیر کی۔

دوسری تعمیر اس کی جنس یا اجناس ہے، جیسا کہ حضرت شیخ نورالمرقدہ کی تقریر بخاری میں ہے، اور صاحب شرطہ تہذیب نے بھی جنس ہی کا لفظ اختیار کیا ہے، حاصل دونوں تعمیروں کا ایک ہی ہے کیونکہ نسبت کا مطلب بھی یہی ہے کہ اس علم کو فلاں علم سے کیا نسبت ہے، اور دونوں میں کیا تعلق اور فرق ہے، آیا یہ علم اس دوسرے علم ہی کی جنس سے ہے، یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے۔

علم حدیث کی فضیلت

اور فضیلت کے اعتبار سے یہ ہے کہ علم حدیث افضل العلوم الشرعیہ ہے، سفیان ثوری فرماتے ہیں لا اعلم علماً افضل من علم الحدیث علوم شرعیہ پانچ ہیں، حدیث، فقہ، تفسیر، اصول فقہ اور علم القائدہ اور بعض علماء نے علم تصوف کو مستقل شمار کر کے علوم دینیہ بجائے پانچ کے چھ قرار دیئے ہیں، شرح تھاند کی مشہور شرح النبرا اس کے مصنف نے ایسا ہی کیا ہے، علامہ سیوطی تدریب میں اس علم کی شرافت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دیگر تمام علوم شرعیہ اس علم کی طرف محتاج ہیں، فقہ کا محتاج ہونا تو ظاہر ہے (کہ زیادہ تر فقہی مسائل حدیث اور پھر دوسرے درجہ میں قیاس ہی سے ثابت ہیں) اور تفسیر کی احتیاج اس علم کی طرف ایسے ہے کہ مفسرین نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اولی التعمیر علیہ علیہ ابنی صلی اللہ علیہ وسلم کہ بہترین تفسیر وہ ہے جو حدیث سے ثابت ہو لیکن عجیب بات یہ ہے کہ علامہ سیوطی "اتقان فی علوم القرآن" میں بجائے علم حدیث کے علم تفسیر کو افضل العلوم فرما رہے ہیں، اور بظاہر بھی یہی صحیح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ علم کی فضیلت کا مدار اس کے موضوع پر ہوتا ہے، جتنا زیادہ افضل موضوع ہوگا اسی قدر علم افضل ہوگا اور علم حدیث کا موضوع اگر حضور کی ذات گرامی ہے تو علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے جو کلام اللہ ہے، اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے جو علم حدیث کے موضوع سے افضل ہے، بہت عرصہ کی بات ہے کہ میں مولانا عبدالحی صاحب لکھنؤ کی کسی تصنیف میں دیکھا تھا، انہوں نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ کا قفقہ ہے کہ ماہ رمضان المبارک میں چند لوگ میرے پاس آئے جن کا آپس میں اس بات میں اختلاف ہو رہا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات گرامی افضل ہے قرآن کریم سے یا قرآن کریم افضل ہے؟ مولانا لکھتے ہیں میں نے جواب دیا قرآن کریم افضل ہے، اور وجہ وہی بیان کی جو ابھی گذری یعنی حادث اور قدیم کا فرق کہ قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے اس مضمون کی ایک حدیث القاصد الحسنہ میں ملی ہے جس کے لفظ یہ ہیں آیۃ من کتاب اللہ خیر من معتقد والہ، مگر علامہ سخاؤد دینی نے اس کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ مجھے یہ روایت کہیں نہیں ملی، لیکن آگے چل کر انہوں نے بہت سی روایات فضائل قرآن سے متعلق ایسی جمع کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی ایک آیت آسمان وزمین اور دنیا و ما فیہا سے افضل ہے، لیکن اس قسم کی روایات سے مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

بندہ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قرآن کریم افضل ہے حضور کی ذات گرامی سے، تب بھی یہ کہا جائے گا کہ علم حدیث کا موضوع حضور کی ذات گرامی ہے بحیثیت وصف رسالت کے اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے باعتبار بیان معنی و ایضاح مراد کے، جو بندوں کی صفت ہے نہ باعتبار صفت باری ہونے کے یعنی علم تفسیر میں قرآن کریم سے بحث اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ کلام الہی و صفت باری ہے بلکہ ایضاح معنی کے لحاظ سے بحث ہوتی ہے، لہذا کہہ سکتے ہیں کہ علم حدیث کا موضوع افضل ہے علم تفسیر کے

موضوع سے، وقد بقي بعض خبايا في الزوايا،

قسمتہ وتبویب

جس طرح کتاب کی قسمتہ اور تبویب ہوتی ہے جیسا کہ بعض مرتبہ مصنف شروع کتاب میں لکھ دیتا ہے کہ میری یہ کتاب اتنے ابواب اور فصول پر مشتمل ہے، اسی طرح علم کی بھی قسمتہ اور تبویب ہوتی ہے، مثلاً، مناطقہ علم منطق کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کے مباحث دو حصوں میں منقسم ہیں، تصورات اور تصدیقات یا قول شارح اور حجت صاحب تلمیض نے علم معانی کے بارے میں لکھا، الفن الاول فی علم المعانی وهو یختص فی ثمانیۃ ابواب، کہ علم معانی کے مضامین آٹھ ابواب میں منحصر ہیں اسی طرح جسانا چاہیے کہ علم حدیث کے مضامین منحصر ہیں ابواب ثمانیہ میں یعنی حدیث کی کتابوں میں آٹھ قسم کے مضامین بیان کئے جاتے ہیں، جس حدیث کو بھی آپ دیکھیں گے، اس کا مضمون ان ابواب ثمانیہ سے خارج نہیں ہوگا، بلکہ ان ہی میں سے کوئی سا ایک مضمون اس میں پایا جائے گا، اور وہ ابواب ثمانیہ یہ ہیں، عقائد، احکام، تفسیر تاریخ، رقائق، مناقب، آداب، فتن، حضرات محدثین نے ان ابواب ثمانیہ میں سے ہر مضمون پر الگ الگ مستقل تصنیفات بھی لکھی ہیں، اور حدیث پاک کی جو کتاب ان جملہ ابواب ثمانیہ پر مشتمل ہوتی ہے، اس کو جامع کہا جاتا ہے (علی القول المشہور)

۱۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ یوں تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ حضور کی ذاتِ گرامی افضل ہے یا قرآن کریم؟ جو حضرات قرآن کو افضل قرار دیتے ہیں، وہ اس بنا پر کہ قرآن کریم کلامِ الہی و صفۃ باری کا ہے، اور تمام صفات باری قدیم ہیں، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حادث ہیں، اور قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم جو قدیم ہے، یہاں پر بحث یہ ہے کہ لفظ قرآن کا اطلاق کلامِ نفسی اور لفظی دونوں پر آتا ہے، اور صفت باری جو قدیم ہے وہ قرآن بمعنی کلامِ نفسی ہے، ذکر قرآن بمعنی کلامِ لفظی اس لئے کہ وہ تو حادث مرکب من المخرورف ہے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن بمعنی کلامِ لفظی ہے نہ بمعنی کلامِ نفسی کا ہونا ہر فتائل۔

۲۔ چنانچہ احادیث العقائد کا نام علم التوحید رکھا جاتا ہے، اس میں امام بیہقی کی تصنیف، کتاب الاسماء والصفات، مشہور و معروف ہے اور احادیث الاحکام جن کا تعلق کتب فقہ کی ترتیب کے مطابق کتاب الطہارۃ سے لیکر کتاب الفرائض تک ہے، اس نوع کی تصانیف تو بیشمار ہیں، حدیث کی ایسی کتاب کا نام سنن رکھا جاتا ہے، اور احادیث التفسیر یعنی وہ احادیث جن کا تعلق تفسیر قرآن سے ہو اس کا نام علم التفسیر رکھا جاتا ہے، اس موضوع پر حدیث کی بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے تفسیر ابن مردودہ، تفسیر ابن جریر، تفسیر ابن ماجہ، تفسیر ابن کثیر، اور اسی طرح علامہ سیوطی علیہ الرحمۃ و العالیین الدر المنثور جو فن حدیث میں تفسیر کی نہایت جامع اور مشہور و معروف کتاب ہے، اور احادیث التواریخ والسير کے دو حصے ہیں، ایک وہ جن کا تعلق آسمان، زمین، ملائکہ، انبیاء سابقین و ائم سابقہ جنت و دنیا میں اور دیگر حیوانات کی تخلیق سے ہو، اس حصہ کا نام حدیثین کی اصطلاح میں بدائع الخلق ہے، (بقیہ صفحہ آئندہ)

حکم شارع

جس علاقہ میں اس کی صلاحیت رکھنے والا صرف ایک ہی شخص ہو وہاں پر اس کو اس علم کا حاصل کرنا واجب لعیٰن ہوگا، اور جہاں صلاحیت رکھنے والے متعدد اشخاص ہوں گے وہاں اس کی تکمیل واجب علی الکفایہ ہوگی، جہنمہ تعلق وبتوفیقہ مقدمۃ العلم پورا ہوا۔

تنبیہ: مقدمۃ العلم کے یہ امور تسعہ ہم نے اس ترتیب اور پنج پر ذکر کئے ہیں جس کو حضرت شیخ نور اللہ مرتدہ درسیں بخاری میں اختیار فرمایا کرتے تھے لیکن آگے مقدمۃ الکتاب میں ہم حضرت شیخ والی ترتیب کو قائم نہیں رکھ سکے اس میں جس ترتیب کو ہم نے زیادہ آسان اور سہل سمجھا اس کو اختیار کیا۔

دقیقہ مگر گذشتہ صحیح بخاری میں بھی ایک کتاب، بذوالخلق کے عنوان سے موجود ہے، اور دوسرا محقر وہ ہے جس کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتداء ولادت سے لیکر وفات تک، اور آپ کے آل و اصحاب کرام کی ذات سے ہو، اس حصہ کا نام علم السیر ہے، چنانچہ اس میں بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد حافظ ابن قیمؒ کی سیرت ابن اسحاق، سیرت ابن ہشام، اور تفسلاتی لکھی مواہب لدنیہ اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کی مدارج النبوة اور مجد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس کی سفر السعاده جس کی شرح شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے لکھی جو شرح سفر السعاده کے نام سے مشہور ہے، اور احادیث الرقاق کو علم السلوک والا زہد کہا جاتا ہے اس موضوع پر حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور عبد اللہ بن مبارکؒ وغیرہ محدثین کا کتاب الزہد مشہور ہے اور جامع ترمذی میں بھی زہد کی روایات کا کافی طویل باب موجود ہے، اور احادیث المناقب کا نام علم المناقب ہے اس میں بھی بہت سی تصانیف ہیں، جیسے مناقب قریش، مناقب الانصار، مناقب العشرة المبشرة اور محب طبری کی کتاب الریاض النضر فی مناقب العشرة المبشرة مشہور ہے اور القول المصواب فی مناقب عمر بن الخطاب، القول الجلی فی مناقب امیر المومنین علیؑ، اور مناقب علیؑ میں امام لائی دہکار سالہ جس پر ان کی شدید مخالفت کی گئی تھی جس کا واقعہ مشہور ہے اور احادیث الادب کا نام علم الادب رکھا جاتا ہے، امام بخاریؒ کی کتاب الادب المفرد اس موضوع پر مشہور ہے، بہت سے مدارس میں داخل نصاب ہے، اور احادیث الفتن کا نام علم الفتن رکھا جاتا ہے اس میں بھی متعدد تصنیفات ہیں ایک طویل اور قدیم تصنیف اس میں نسیم بن حادک ہے اور اشراط الساعة یعنی علامات قیامت کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ظاہر ہے کہ وہ بھی اسی علم الفتن میں شمار ہونگی، جیسے الاشراط لاشراط الساعة سید شریف محمد ابزر نجفیؒ کی اور الافاقہ نواب صدیق حسن خاں بھوپالی کی اور شاہ رفیع الدین صاحب کی کتاب علامات قیامت کے نام سے اردو میں۔ یہ سارا مضمون ہم نے انتہائی مفید ہونے کی بنا پر لامع الدراری کے مقدمہ سے تکمیل کے ساتھ لیا ہے۔

مقدمۃ الکتاب

مقدمۃ الکتاب کا حاصل اور غلام صرف دو چیزیں ہیں، اول حمامہ تعلق بالمصنف (بکبر النون) والثانی ما يتعلق بالمصنف، اول ترجمۃ المصنف یعنی مصنف کے حالات اور پورا تعارف، دوسرے کتاب کا تعارف، اب اس ذیل میں جتنے امور بھی بیان کئے جائیں گے سب مقدمۃ الکتاب کہلائیں گے، سب سے پہلے ما يتعلق بالمصنف سنئے۔

مصنف کا نام نسب اور نسبت آپ کا نام نامی اسم گرامی سلیمان ہے، ابو داؤد کنیت ہے، والد ماجد کا نام اشعث ہے، پورا نسب اس طرح ہے،

سلیمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد بن عمرو اللازدی السجستانی، ويقال له السجزي، اللازدی ازردین کا ایک مشہور قبیلہ ہے، السجستانی نسبت ہے، سجستان کی طرف، جو مغرب ہے سیستان کا، یہ ایک معروف اقلیم ہے اطراف خراسان میں خراسان اور کرمان کے درمیان اسی لئے مصنف کو خراسانی بھی لکھتے ہیں، اور سجزی میں دو قول ہیں بعض کہتے ہیں سجستان کو سجزی بھی کہا جاتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ تغیر نسبت میں آکر ہوا ہے نسبت میں تغیر بہت ہوتے ہیں چنانچہ نسبت الی الری کے وقت رازی کہتے ہیں۔

سجستانی کے بارے میں مورخ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ یہ نسبت ہے سجستان یا سجستانہ کی طرف الی ہی قریۃ من قری بصرہ، یعنی جو بصرہ کا ایک قریہ ہے، شاہ عبدالغفر بن صاحب قید سرہ نے اس پر رد کیا ہے کہ ابن خلکان کو بادیہ کمال تاریخ دانی اس میں غلطی ہو گئی، اور صحیح یہ ہے کہ اقلیم معروف کی طرف نسبت ہے، نواب صدیقی حسن خان نے فرمایا ابن خلکان کے تخطیہ کی حاجت نہیں، اس لئے کہ انھوں نے اس قول کو قیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

سنہ ولادۃ ووفاتہ آپ تیسری صدی کے شروع میں مسند میں سجستان میں پیدا ہوئے تحصیل علم کے سلسلہ میں مختلف بلاد مصر، شام، حجاز، عراق اور خراسان کا سفر کیا، بغداد

بار بار تشریف آوری ہوئی اور پھر وہیں سکونت اختیار فرمائی، اور اپنی اس سن کی وہیں روایت کی۔

بغداد کا قیام اور وہاں سے بصرہ منتقلی | آپ اخیر زمانہ عمر میں وفات سے چار سال قبل

۲۶۱ھ میں امیر بصرہ کی درخواست پر بغداد سے بصرہ منتقل ہو گئے تھے، جس میں اس نے آپ سے تین فرمائشیں کی تھیں، جس کا قصہ وہ ہے جس کو امام صاحب کے ایک خادم ابو بکر بن جابر بیان کرتے ہیں کہ ایک روز کا واقعہ ہے کہ امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ مغرب کی نماز پڑھ کر بغداد میں اپنے مکان تشریف لے جا چکے تھے، امیر بصرہ ابو احمد الموفق آپ کے مکان کے دروازہ پر حاضر ہوئے دروازہ کو دستک دی، آپ کے خادم ابو بکر بن جابر نے جا کر عرض کیا کہ امیر بصرہ تشریف لائے ہیں، اندر داخل ہونے کی اجازت مل گئی، امام صاحب نے دریافت فرمایا کہ کیسے تشریف آوری ہوئی؟ انھوں نے کہا کہ تین حاجتیں ہیں، اول یہ کہ آپ بصرہ تشریف لے چلیں تاکہ بصرہ آپ کے علم سے معمور ہو، کیونکہ وہاں اقطار عالم سے آپ کے پاس لوگ علم حاصل کرنے کے لئے آئیں گے، دوسری حاجت یہ ہے کہ آپ میری اولاد کو اپنی یہ سن پڑھادیں، اور تیسری یہ کہ ان کے لئے مجلس روایت (درس) الگ منعقد فرمائیں، اس لئے کہ اولاد امیر عوام کے ساتھ نہیں بیٹھا کرتی ہے، امام ابو داؤد نے اول دو کو منظور فرمایا، اور تیسری کی منظور کی سے عذر فرمایا، اور فرمایا، اناس شیخہ و یتیمہ فی العلم و سواہ، یعنی تحصیل علم کے بارے میں اپنے خاندان اور بہت خاندان سب برابر ہیں ان کے خادم ابو بکر کہتے ہیں کہ پھر ایسا ہی ہوا ایک ہی مجلس میں سب سنتے تھے، لیکن امیر بصرہ کی درخواست کی رعایت میں صرف اتنا فرماتے تھے کہ اولاد امیر اور عوام کے درمیان ایک محاب حاصل کر دیا جاتا تھا، باقی ان کے لئے مستقل علیحدہ مجلس منعقد نہیں کی گئی۔

امام موصوف نے اپنی زندگی کے اخیر چار سال بصرہ میں گزار کر ۲۶۱ھ شوال ۱۱۰۰ھ بروز جمعہ انتقال فرمایا۔ آپ نے وصیت فرمائی تھی کہ اگر ہو سکے تو حسن بن مثنیٰ مجھے غسل دیں ورنہ سلیمان بن حرب کی کتاب غسل کو دیکھ کر مجھے غسل دیا جائے، نماز جنازہ عباس بن عبد الوہاب نے پڑھائی، اور حضرت سفیان ثوری کی قبر کے پاس مدفون ہوئے۔

شیوخ و اساتذہ | امام ابو داؤد نے امام بخاری و امام مسلم کے شیوخ سے حدیث حاصل کی ہے، حافظ ابن حجر نے آپ کے شیوخ کی تعداد تقریباً تین سو بتائی ہے، بقیہ

ارباب صحاح ستہ میں سے آپ کسی کے شاگرد نہیں ہیں، آپ کے شیوخ میں امام احمد بن حنبلؒ ہیں امام ابو داؤد و امام احمد بن حنبل کے بڑے ممتاز شاگردوں میں ہیں، اور خود امام احمد نے ان سے ایک حدیث سنی ہے، اور امام ابو داؤد اس پر فرمایا کرتے تھے، وہ حدیث حدیث العیترہ ہے یعنی ابن رسول صلی اللہ علیہ وسلم مثل

عن القتیبة فحسبنا، صاحب منہل کو وہم ہو گیا، اور انہوں نے حدیث الغیرہ سے وہ مشہور حدیث بھی جو اکثر صحاح ستہ میں ہے، اور خود ابوداؤد میں بھی ہے، یعنی، لا فرع ولا عتیرۃ، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ حدیث غریب نہیں ہے اور امام احمد بن حنبلؒ نے اس کو غریب فرمایا تھا، چنانچہ حافظ ابن کثیرؒ نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ امام ابوداؤدؒ کہتے ہیں ایک روز میں امام احمدؒ کی خدمت میں حاضر تھا، اتفاق سے ابن ابی سینہ بھی آگئے تو ان سے امام احمدؒ نے فرمایا کہ ان (امام ابوداؤد) کے پاس ایک غریب حدیث ہے اس کو لکھ لو، چنانچہ انہوں نے مجھ سے درخواست کی اس پر میں نے ان کو بھی وہ حدیث اطار کرادی، اس قصہ میں اس حدیث کے غریب ہونے کی تصریح ہے۔

یہ ہمارے اور آپ کے سبق حاصل کرنے کا مقام ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے باوجود بے شمار احادیث معلوم و محفوظ ہونے کے اپنے ایک شاگرد کے پاس ایک حدیث دیکھی تو اس کو بڑے اہتمام سے سنکر اسی وقت نوٹ کر لیا، بلکہ دوسروں کو اس کی ترغیب فرمائی۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا ایک واقعہ اور یاد آیا جس کو طائلی قارئین نے مرقاة میں لکھا ہے ایک مرتبہ امام احمدؒ کے کسی شاگرد نے ان سے سوال کیا، اَلِی مَعِيَ الْعِلْمُ؟ فَاِنْ الْعِلْمُ، کہ یہ پڑھنے پڑھانے کا کام آخر کب تک رہے گا، عمل کی نوبت کب آئے گی؟ امام احمدؒ نے یہ سن کر برجستہ ارشاد فرمایا عَلِمْنَا هَذَا هُوَ الْعَمَلُ کہ ارے! ہمارا یہ حدیثوں کو یاد کرنا سننا اور سننا یہ بذات خود عمل ہے، دراصل ان حضرات کے پاس محض الفاظ نہیں تھے، بلکہ علم کی حقیقت اور اس کی روح اور اس کا نور ان حضرات کے اندر موجود تھا، ایسی صورت میں یہ سب لکھنا پڑھنا اور علمی اشتغال خود عمل بن جاتا ہے، وَاللّٰهُ الْمَوْفِقُ،

امام ابوداؤد کے تلامذہ | یوں تو ظاہر ہے کہ امام ابوداؤدؒ کے سیکڑوں کیا بلکہ ہزاروں تلامذہ ہوں گے، لیکن ان میں جو مشہور شخصیتیں ہیں اور جو امامت کے درجہ کو پہنچے ہوئے ہیں ان میں امام ترمذیؒ و امام نسائیؒ دونوں حضرات شامل ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں ایک روایت — کتاب الدعوات کے اخیر میں اور ایک دوسری روایت کتاب المناقب میں مناقب اہلبیت کے بارے میں امام

۱۔ اس روایت کے الفاظ یہ ہیں، حَدَّثَنَا ابوداؤد سلیمان بن الاشعث السجزی..... عن اَبْنِیَّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ یَسْأَلُ احَدُکُمْ رِبْحًا لِّجَانِہٖ کَلَّا حَتّٰی یَسْأَلَ شِیْئًا فَعَلَهُ اِذَا انْقَطَعَ تَرْمِذِیٌّ ۲۔ اور دوسری حدیث کتاب المناقب میں اس طرح ہے حَدَّثَنَا ابوداؤد سلیمان بن الاشعث..... عن ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ اَجِبُوا اللّٰہَ لَمَّا یَغْذُرْکُمْ مِنْ نَعْمَہٗ وَاجِبُوْہُ فَبِحَبِّ اللّٰہِ وَاجِبُوا اَهْلَ بَیْتِیْ بِحَبِّیْ، تَرْمِذِیٌّ ۳۔

ترمذی نے امام ابو داؤد سے نقل کی ہے ان دو روایات کے علاوہ بعض روایات کی تحقیق کے سلسلے میں دو جگہ اور بھی ذکر کیا ہے، اور امام نسائی کے بارے میں یہ بات تو محقق ہے کہ وہ امام ابو داؤد کے تلامذہ میں ہیں لیکن یہ بات کہ امام نسائی نے اپنی سنن میں امام ابو داؤد سے کوئی روایت لی ہے یا نہیں، یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے دراصل صورت حال یہ ہے کہ امام نسائی کے امام ابو داؤد کے علاوہ ایک اور ابو داؤد استاد ہیں اور ان کا نام بھی سلیمان ہے، سلیمان بن سیف الحراتی، امام نسائی اپنی سنن میں ان سے کثرت روایت کرتے ہیں کہیں صرف کنیت ذکر کرتے ہیں اور بعض جگہ کنیت گیساتہ نام کی بھی تصریح کرتے ہیں اور فرماتے ہیں حدیث ابو داؤد سلیمان بن سیف الحراتی، جہاں صرف کنیت ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں، حدیث ابو داؤد، ان میں سے بعض مواقع کے بارے میں حافظ ابن حجر وغیرہ علماء کی رائے یہ ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس سے امام ابو داؤد سجستانی مراد ہیں، باقی میں نے پوری کتاب میں کسی جگہ بھی سجستانی یا سلیمان بن الاشعث کی تصریح نہیں پائی، چونکہ حافظ کے نزدیک یحییٰ بن ماضع میں ابو داؤد سے امام ابو داؤد سجستانی مراد ہیں، اسی لئے انھوں نے قریب التہذیب میں امام ابو داؤد کے نام پر نسائی کا ذکر بھی لکھا ہے، واللہ اعلم بالصواب، اور چونکہ امام احمد نے جو امام ابو داؤد کے بڑے ادبے اور مشہور اساتذہ میں سے ہیں، امام ابو داؤد سے ایک حدیث سنی ہے، اس لحاظ سے اگر امام احمد کو ان کے تلامذہ کی فہرست میں ذکر کر دیا جائے، تو سبجا نہ ہوگا، اور امام ابو داؤد کے لئے تو یقیناً یہ ایک بڑے فخر کی چیز ہے۔

اولاد

امام ابو داؤد کے ایک صاحبزادے بھی ہیں، ابو بکر عبد اللہ بن ابی داؤد، یہ بھی بہت بڑے محدث ہوئے ہیں، اپنے والد سے حدیث حاصل کی، اور بغداد میں اکابر حفاظ میں ان کا شمار ہوتا تھا، گویا امام ابن امام تھے، انہی قریب میں ان کی حدیث میں ایک تالیف بھی منظر سے گذری جس کا نام، البعث، ہے، جو بیروت سے شائع ہوئی ہے، جس میں احادیث متعلقہ حشر و نشر اور موت و قبر جمع فرمائی ہیں، مختصر سا پچاس ساٹھ صفحہ کا رسالہ ہے جس میں بہت سی نادر حدیثیں انھوں نے جمع فرمائی ہیں، اسی طرح امام ابو داؤد کے ترجمہ میں ان کے ایک بھائی کا بھی ذکر ملتا ہے، چنانچہ حافظ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے کہ امام ابو داؤد کے بھائی محمد بن الاشعث عمر میں ان سے کچھ بڑے تھے اور عیسیٰ اسفاریں امام ابو داؤد کے رفیق تھے،

لہ نسائی جلد ثانی ۳۱۲ پر حاشیہ ۱ ملاحظہ فرمائیں، وہاں پر محض یہ لکھا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ سند میں ابو داؤد سے امام ابو داؤد سجستانی مراد ہیں، کیونکہ وہ بھی امام نسائی کے شیوخ میں ہیں

امام ابو داؤد کا فقہی ذوق

امام ابو داؤد پر فقہی ذوق دیگر مصنفین صحاح ستہ کی نسبت غالب تھا چنانچہ بقیہ ارباب صحاح ستہ میں سے صرف یہی بزرگ ہیں، جن کو شیخ ابو اسحق شیرازی نے اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں جگہ دی ہے اسی فقہی ذوق کا نتیجہ ہے، کہ مدوح نے اپنی کتاب میں صرف احادیث احکام کو بڑے اہتمام سے جمع فرمایا ہے، چنانچہ دیگر کتب صحاح کی طرح اس میں آپ کو فضائل اعمال اور زہد کی روایات نہیں ملیں گی، گو اس لحاظ سے بہت سے البواب سے یہ کتاب خالی ہو گئی، لیکن، فقہی احادیث کا بتنا بڑا ذخیرہ آپ کو اس میں ملے گا اتنا باقی کتب صحاح میں سے کسی میں نہیں ملے گا، امام غزالی نے تصریح فرمائی ہے کہ علم حدیث میں صرف یہی ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے، زرگیا ساجی فرماتے ہیں، کتاب اللہ عزوجل اصل الاسلام و کتاب السنن لابی داؤد عہد الاسلام یعنی کتاب اشراصل الاسلام ہے اور سنن ابو داؤد و فرمان اسلام ہے۔

بر بضاعہ کی زیارت اور ایک تحقیق علمی

امام ابو داؤد کا بیان ہے کہ میں مدینہ منورہ کی حاضری کے موقع پر بر بضاعہ کی زیارت کے لئے گیا تو میں نے اس کو اپنی چادر سے ناپا تو اس کا عرض سات ذراع تھا، جس باغبان نے دروازہ کھولا تھا اور مجھ کو کنویں تک پہنچایا تھا میں اس سے دریافت کیا کہ کیا عہد نبوی کے بعد اس کنویں کی دوبارہ تعمیر ہوئی ہے؟ تو اس نے کہا نہیں، فرماتے ہیں میں نے اس کے پانی کو تغیر اللون پایا، امام ابو داؤد نے بر بضاعہ کی پیمائش کے قصہ کو اپنی ایس کتاب میں احکام المیاء میں حدیث بر بضاعہ کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے، پہلے زمانے میں سفر حج و زیارت مدینہ منورہ علوم کی تحصیل اور تحقیقات علمیہ کا بہت بڑا ذریعہ ہوتا تھا۔

کلمات الائمة فی وصفہ

ابن مندہ کہتے ہیں کہ جن حضرات نے احادیث کے درمیان نہایت جانفشانی سے چھان بین کی ہے، اور حدیث کے بڑے بڑے ذخیروں میں سے احادیث صحیحہ کو غیر صحیحہ سے علیحدہ اور ممتاز کیا ہے، ان میں چار حضرات خاص طور سے قابل ذکر ہیں، امام بخاری، امام مسلم، امام ابو داؤد، امام نسائی۔

موسیٰ بن ہارون ایک محدث ہیں وہ فرماتے ہیں خلق ابو داؤد فی الدنیا للحدیث و فی الآخرة للجنة مارأیت افضل منہ، یعنی امام ابو داؤد کی پیمائش دنیا میں حدیث کی خدمت کے لئے اور آخرت میں جنت کے داخلہ کے لئے ہوئی ہے، ان سے افضل آدمی میں نے نہیں دیکھا۔

ابراہیم حربی کا مقلد آپ کی شان میں مشہور ہے کہ جب مصنف نے اپنی یہ سنن تالیف فرمائی تو انھوں نے اس کو دیکھ کر فرمایا ائین لابی داؤد الحدیث کما الین لداؤد علیہ السلام العدیدہ، کہ امام ابو داؤد کے لئے

فن حدیث ایسا آسان اور موم کر دیا گیا ہے جیسے حضرت داؤد علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے لئے اللہ تعالیٰ نے لوہے کو نرم فرما دیا تھا، کما قال تعالیٰ: **وَالْقَالَامُ الْحَدِیدُ**، **الَّذِیْ هَآؤُلَآءِ اَبْرَآءُ السَّالْمٰتِ** نے اسی مضمون کو منظوم کر دیا ہے

لَا نَ الْحَدِیْثُ وَعِلْمُهُ بِكَمَالِهِ لَا اِمَامٌ اَهْلِيْهِ اِلَّا دَاوُدُ
مَثَلُ الَّذِیْ لَا نَ الْعَدِیدُ وَنَسْبُكُنَّ نَبِیَّ اَهْلٍ زَمَانِهِ دَاوُدُ

بعض ائمہ سے منقول ہے کہ امام ابو داؤد اپنے طور و طریق اور سیرت میں اپنے استاذ امام احمد بن حنبلؒ کے بہت مشابہ تھے، اور وہ مشابہ تھے اپنے استاذ وکیل کے، اور وہ مشابہ تھے سفیان کے، اور سفیان مشابہ تھے منصور کے، اور منصور ابراہیم کے، اور وہ علقمہ کے، اور وہ عبداللہ بن مسعود کے، اور عبداللہ بن مسعود مشابہ تھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے رضی اللہ عنہم اجمعین۔

سہل بن عبداللہ تشرمی کا قصہ | مشہور ہے کہ ایک مرتبہ سہل بن عبداللہ تشرمیؒ جو کہ اپنے زمانہ کے اکابر صوفیہ داویا میں سے ہیں، امام ابو داؤدؒ کی خدمت میں تشریف لائے اور عرض کیا کہ ان بی ایلک حاجت مجھے آپ سے ایک غرض ہے جس کے لئے میں حاضر ہوا ہوں، امام صاحب نے فرمایا، ارشاد فرمائیے کیا ہے وہ حاجت؟ انھوں نے فرمایا اگر آپ پورا کریں تب بتلاؤں، امام صاحب نے فرمایا اگر ممکن ہو گا تو ضرور پورا کروں گا، اس پر انھوں نے فرمایا **اَخْرِجْ اِلَیَّ لَسَانَكَ الَّذِیْ تَحَدِّثُ بِهِ اَعَادِیْثَ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اُتِیْتُکَ، یعنی آپ اپنی زبان مبارک نکالئے جس سے آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بیان فرماتے ہیں، تاکہ میں اس کو چوموں، اس پر امام ابو داؤدؒ نے اپنی زبان نکالی، تو انھوں نے بوسہ لیا اور پٹے گئے۔

امام ابو داؤد کا فقہی مسلک | امام ابو داؤد کا فقہی مسلک کیا تھا؟ اس میں اختلاف ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے ذیل **الانفاس فی بیان**، اسباب الاختلاف میں لکھا ہے، **واما ابو داؤد والترمذی فہما مجتہدان منتسبان الی احمد واسحق**، یعنی امام ابو داؤد اصول و قواعد کلیہ میں تو امام احمد کے متبع ہیں اور فروغ میں ان کے تابع نہیں، امام احمد کے وضع کردہ اصول کو سامنے رکھ کر خود استنباط احکام کرتے ہیں، خواہ وہ استنباط امام احمد کے مسلک کے موافق پڑے یا مخالف، ایسے مجتہد کو مجتہد منتسب کہا جاتا ہے، اور جو فقہ اصول و قواعد میں بھی کسی دوسرے امام کا ماتحت نہ ہو وہ مجتہد مطلق

۱۰ تشرمرب شوستر منہم سہل بن عبداللہ تشرمی شیخ الصوفیہ محب ذاللون المصری، کذا فی المعجم،

کہلاتا ہے، حضرت شاہ عبدالغنی صاحب نے بستان الحدیث میں تحریر فرمایا ہے بعض ان کو شافعی کہتے ہیں اور بعض حنبلی، اور حضرت شیخ رحمہ اللہ نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے کہ تاج الدین السبکیؒ نے ان کو طبقات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ سبکی کے نزدیک یہ شافعی ہیں، اور اسی طرح نواب صدیق حسن خان نے ان کو شافعی شمار کیا ہے، اور شیخ ابوالفتح شیرازیؒ نے اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں ان کو اصحاب احمد میں شمار کیا ہے، اور عرف الشذی میں لکھا ہے، المشہور انہ شافعی والحق ان مذبذبی کالنسائی، اسی طرح فیض الباری میں ابن تیمیہ کے حوالے سے ان کو حنبلی لکھا ہے علامہ انور شاہ صاحب کی طرح ہمارے حضرت شیخ کی بھی یہی رائے ہے کہ امام ابو داؤد کے حنبلی ہیں، جس کے حضرت نے کچھ شواہد بھی بیان فرمائے ہیں جو آگے آجائیں گے، مناسب یہ ہے کہ مصنفین صحاح ستہ میں سے باقی پانچ محدثین کے فقہی مسلک کا بھی ذکر کر دیا جائے۔

دیگر مصنفین صحاح ستہ کا فقہی مسلک | حضرت امام بخاری رحمہ اللہ کے مسلک میں اختلاف ہے مشہور یہ ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں، چنانچہ تاج الدین السبکیؒ نے ان کو طبقات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ اور اسی طرح ہمارے حضرت شیخ نور الدین مرقہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری مجتہد ہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جو مشہور ہے کہ امام بخاری شافعی المسلک ہیں سو اس کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ بعض مسائل غلافیہ مشہورہ میں وہ شافعیہ کے موافق ہیں، جیسے رفع الیدین، جہر بالآمین وغیرہ درندان کی موافقت امام اعظمؒ کے ساتھ امام شافعیؒ کے ساتھ موافقت سے کم نہیں ہے، چنانچہ وضو من قبلہ وضو من مس الذکر مسئلہ التین اور جہر بالیسلم وغیرہ مسائل میں حنفیہ کے موافق ہیں۔

امام مسلمؒ کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں، لا اعلم مذهبہ بالتحقیق، اور تراجم ابواب (جو حاشیہ پر لکھے ہوئے ہیں) ان کے اپنے مقرر کئے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ امام نوویؒ کی طرف سے ہیں، جیسا کہ مشہور ہے اور کسی مصنف کے مسلک فقہی کا اندازہ اس کے تراجم ابواب ہی سے ہوتا ہے، اور وہ یہاں ندارد ہے، اور نواب صدیق حسن خان نے الحوط فی ذکر الصالحات سے، اور اتحات النبلاء میں ان کو شافعی المسلک لکھا ہے، اور مولانا عبدالرشید نعمانی نے، ماتمس الیہ الحاجۃ، میں یہ لکھا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ یہ مالکی المسلک ہیں اس لئے کہ بعض علمائے اپنی سند مسلسل بالمالکیہ امام مسلم تک پہنچاتی ہے،

امام نسائیؒ کے بارے میں شیخ الاسلام بن تیمیہؒ نے تصریح کی ہے کہ وہ حنبلی ہیں، اور یہی علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی رائے ہے، اور تاج الدین السبکیؒ نے اس کو طبقات الشافعیہ میں ذکر کیا ہے، اور یہی شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ و نواب صدیق حسن خان کی رائے ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں۔

امام ترمذیؒ مسلک شافعی ہیں، کسی مسئلہ میں مراۃ انھوں نے امام شافعیؒ کی مخالفت نہیں کی ہے،

بجز مسئلہ ابراد بالظہر کے، امام شافعیؒ نے ابراد بالظہر کے لئے جو شرائط لگائی ہیں اس پر امام ترمذیؒ نے اعتراض فرمایا ہے، کہ یہ قیود اطلاق حدیث کے خلاف ہیں جس کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں فرمائی ہے، اور شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ امام ترمذیؒ مجتہد متنب الی احمد واسحق ہیں، جیسا کہ امام ابو داؤد کے مسلک کے ذیل میں ابھی گذرا۔

امام ابن ماجہ کے بارے میں شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں غالباً وہ شافعی مسلک ہیں۔

امام ابو داؤد کے حنبلی ہونے کے قرائن | ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ امام ابو داؤد کے حنبلی ہیں، اور اس کی تائید ان کے تراجم

الابواب سے بخوبی ہوتی ہے، فانما اھم بذکر ادلة المناہلۃ اکثر من غیرہ، اس لئے کہ امام ابو داؤد نے نسبت دوسرے ائمہ کے حنبلیہ کے دلائل کو کثرت و اہتمام سے بیان کیا ہے، مثلاً باب البول قائماً کا ترجمہ قائم کیا اور روایت سے اس کا جواز ثابت کیا ہے جیسا کہ حنبلیہ کا مذہب ہے، اور اس کے خلاف جمہور کی روایات کو نہیں ذکر کیا اور اسی طرح وضو بفضل طہور المرأة کے سلسلہ میں جو منہج اختیار فرمایا، اس سے بھی مذہب حنبلیہ کی طرف رجحان معلوم ہوتا ہے اور وہ ایسے کہ مصنفؒ نے جواز کی روایت کو اولاً اور منہج کی روایات کو اخیر میں ذکر فرمایا ہے جیسا کہ مذہب حنبلیہ ہے اور جمہور کے مسلک کا تقاضا یہ تھا کہ ابواب کی ترتیب اس کے برعکس ہوتی کہ پہلے منہج کی روایات کو ذکر کیا جاتا بعد میں جواز کی اور اسی طرح باب الوضوء من لحوم الابل، قائم فرمایا اور اس کو حدیث سے ثابت کیا جیسا کہ حنبلیہ کا مسلک ہے اور اسی طرح ابواب الامامة، میں باب قائم فرمایا، باب الامام یصلیٰ من قعود، یعنی اگر امام کسی عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھائے تو مقتدی کیسے نماز پڑھے؟ قائم آیا قاعداً جمہور کا مذہب یہ ہے کہ قائم پڑھے اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ امام کی اتباع میں مقتدی بھی قاعداً پڑھے، اس باب میں مصنفؒ نے صرف حنبلیہ کی دلیل ذکر فرمائی، و اذا صلی جالساً فاضلوا جلوساً، اور مصنفؒ نے اس سلسلہ میں جمہور کے مسلک کے مطابق بناب قائم کیا اور نہ جمہور کی دلیل ذکر فرمائی، جمہور کی دلیل مرض الوقت کا قصہ ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی تھی، اور صحابہ نے آپ کے پیچھے قائم پڑھی تھی، یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل تھا، امام خطابی مشہور شارح سنن ابو داؤد نے بھی اس پر اظہار تعجب کیا ہے کہ مصنفؒ نے اپنی عادت شریفہ کے خلاف اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل یعنی مرض الوقت کا قصہ ذکر نہیں فرمایا، ان کے الفاظ جن کو حضرت نے بدل میں تحریر فرمایا ہے یہ ہیں، فلست ادری کیف اغفل بذکر هذه القصة، وہی من اہلک السنن والیہما مذہب اکثر الفقہاء، یہ ہمارے حضرت شیخؒ کی رائے اور اس کی وضاحت ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے اس کتاب میں بعض ابواب مسلک حنبلیہ کے خلاف بھی قائم کئے ہیں، لہذا یہ کہنا کہ یہ یکے حنبلی ہیں، محل نظر ہے۔

فاصلہ + بعض علماء نے لکھا ہے کہ حضرت محمد ثین میں سے بعض کو جو شافعی اور کسی کو مالکی کہا جاتا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان کے متبع اور مقلد محض ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حضرات خود مجتہد ہیں، کسی کا اجتہاد و استنباط کی امانت کے موافق ہو گیا، اور کسی کا کسی دوسرے امام کے موافق ہو گیا۔

یہاں پر جان لینا مناسب ہے کہ اصحاب مذاہب دو قسم کے ہیں،

انتمہ متبوعین و غیر متبوعین

ایک انتمہ متبوعین دوسرے غیر متبوعین، یعنی ایک تو وہ جن کے مذاہب رائج اور متبوع ہیں، ان کے اقوال منقول طور پر ترجیح الراجح کے ساتھ منقول اور محفوظ ہیں، اس نوع کے مذاہب اہلسنت والجماعہ کے اس وقت دنیا میں صرف چار ہی ہیں، یعنی ائمہ اربعہ مصروفہ کے مسالک، اور ان کا اتباع و تقلید بہت آسان ہے، کیونکہ ان حضرات کا فقہ مدون و مرتب ہے، امام بخاری وغیرہ حضرات محمد ثین مجتہدین میں سے تو ہیں، لیکن انتمہ متبوعین میں سے نہیں ہیں، سفیان ثوری، امام اوزاعی وغیرہ بعض حضرات کے مذاہب چند صدی تک متبوع اور رائج رہے، لیکن پھر ان کا سلسلہ ختم ہو گیا، چنانچہ سفیان ثوریؒ کا سلسلہ تقریباً پانچویں صدی تک چلتا رہا، اس کے بعد منقطع ہو گیا، اسی طرح امام اوزاعیؒ کا مسلک صرف دو صدی تک چل سکا، اس کے بعد منقطع ہو گیا، یہ شرف حق تعالیٰ شانہ نے ائمہ اربعہ ہی کو بخشا ہے، کہ ان کے مذاہب کے اتباع کا سلسلہ آج تک باقی رکھا، اور اخیر تک ان شارب الشربا باقی رہے گا، اس زمانہ میں ان چار ائمہ میں سے کسی ایک کی تقلید کے سوا کوئی اور مسلک ممکن الاتباع نہیں۔

یہ بات علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھی ہے، نیز انہوں نے مذاہب اربعہ کی اہمیت بیان

علامہ عبد الوہاب شعرانیؒ کا ایک مکاشفہ

فرماتے ہوئے ائمہ اربعہ کے سلسلہ میں اپنا ایک مکاشفہ تحریر فرمایا ہے، وہ یہ کہ انہوں نے ان حضرات کے منازل و قباب کو اپنے مکاشفہ میں جنت کی ہر حیات پر درکھا ہے، انہوں نے اپنی مشہور و معروف کتاب، المیزان الکبیر میں ان چاروں ائمہ کے چار قبوں کے نقشے بنائے ہیں، اور سب سے پہلے شروع میں ان قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ بنایا ہے، گویا کل پانچ قبے ہوئے ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ، اس کے برابر میں امام ابوحنیفہؒ کا، پھر اس کے برابر میں امام مالکؒ کا، اور اس کے برابر میں امام شافعیؒ کا، اور اس سے آگے پھر امام احمدؒ کا انہوں نے ایک ہنر کا نقشہ بنا کر اس کے کنارے پر یہ پانچ قبوں قبے بنائے ہیں، اور یہ ہنر جنت کی وہ ہنر ہے جس کو ہنر حیات کہتے ہیں، جس کا وجود دنیا میں بصورت دریا ئے شریعت مطہرہ ہے، وہ فرماتے ہیں ان چاروں ائمہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی نیابت حاصل ہے، امت محمدیہ کو شریعت محمدیہ تک رہنمائی کرنے میں ان چاروں حضرات کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی خصوصی وابستگی ہے جس کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ چاروں ائمہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ دنیا میں جدا ہیں نہ آخرت میں، تیرہ لکھتے ہیں کہ ہم نے اس نقشہ میں ائمہ اربعہ کے قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قبہ کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ ان حضرات ائمہ کو یہ جو کچھ مقام مالی حاصل ہوا ہے، وہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے اتباع کا نتیجہ ہے اور اخیر میں وہ لکھتے ہیں کہ اس نقشہ میں جس ترتیب سے میں نے قبہ بنائے ہیں وہ عقل یا قیاسی نہیں ہیں، بلکہ یہ شکل اس شکل کے مطابق ہے جو میں نے اپنے بعض احوال میں جنت میں دیکھی ہے، قبوں کے اس نقشہ کو جو شخص دیکھنا چاہے تو وہ اصل کتاب المیزان الکبریٰ، یا پھر حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی اردو تالیف شریعت و طریقت کا تلامذہ دیکھے، حضرت نے اس نقشہ کی شکل اس کتاب میں بنائی ہے،

فائدہ

مضوں سابق سے معلوم ہوا کہ ان حضرات مصنفین صحابہ مستد میں سے کسی کے بارے میں یہ منقول نہیں کہ وہ حنفی تھے، لیکن یہ چیز بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے جس کو حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں لکھا ہے، حضرت نے مقدمہ لایع میں بطور مثال تیس بیستیس ایسے اکابر محدثین کے نام گنوائے ہیں جو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ کے سلسلہ میں یا مذہب حنفی کے اتباع کرنے والوں میں داخل ہیں اور حال یہ ہے کہ وہ سب کے سب حضرت امام بخاریؒ یا دوسرے مصنفین صحابہ کے اساتذہ و شیوخ یا شیوخ الشیوخ کی فہرست میں شامل ہیں۔

امام ابو داؤد کی احادیث منتخبہ

امام صاحب فرماتے ہیں میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پانچ لاکھ حدیثیں لکھی ہیں ان میں سے چار ہزار آٹھ سو کا انتخاب کر کے اپنی اس سنن میں ذکر کیا، اور پھر ان چار ہزار حدیثوں میں سے صرف چار صدیوں کا انتخاب کیا، فرماتے ہیں، ویکفی الانسان لدینہ من ذلک امر بعدہ لعلوہ، یعنی ان چار ہزار میں سے صرف چار صدیوں ایسی ہیں جو انسان کے دیندار بننے کے لئے کافی ہیں، حدیث، انما الاعمال بالنیات، حدیث من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یعلیہ حدیث لا یكون المؤمن مؤمناً حقاً ورضی لایضی ما یضی نفسه، حدیث، الحلال بینہم والحرام بینہم اموراً، مشتبہات لمن اتقى الشبهات استبرأ لدینہ ما وھو فیہ، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے اس کی شرح یہ کی ہے کہ حدیث اول تصحیح عبادات کے لئے کافی ہے، اور ثانی عمر عزیز کے اوقات کی تفصیل سے حفاظت کے لئے کافی ہے، اور ثالث حقوق العباد کی ادائیگی کے لئے کافی و دانی ہے، اور رابع مشتبہ امور سے بچنے کے لئے کافی ہے۔

امام ابو داؤد کی ان احادیث منتخبہ کا ذکر تراجم رجال کی بہت سی کتابوں میں ملتا ہے، مشکوٰۃ شریف کے اخیر میں صاحب مشکوٰۃ کی طرف سے الاکمال کے نام سے ایک رسالہ ملحق ہے، اس میں بھی صاحب مشکوٰۃ

نے امام ابو داؤد کے ترجمہ میں ان احادیث کو ذکر فرمایا ہے۔

حق تعالیٰ شانہ ان حضرات کو ہماری طرف سے اور تمام امت مسلمہ کی طرف سے بہت ہی جزائے خیر عطا فرمائے کہ انہوں نے واقعی امت محمدیہ کے ساتھ ہمدردی اور خیر خواہی کا حق ادا کر دیا، دیکھئے یہ کتنا بڑا کام ہے کہ لاکھوں احادیث کے ذخیرہ میں سے چند ہزار احادیث کا انتخاب فرماتے ہیں، اور پھر چند ہزار میں سے چند عدد کا انتخاب صرف ہماری اور آپ کی سہولت کے لئے کہ ہمیں دین پر چلنا آسان ہو جائے، ہماری دنیا و آخرت سدا رہ جائے اس کے لئے کوشش فرما رہے ہیں، بہت غور سے ان احادیث کو اپنی زندگی کے تمام شعبوں میں ہم لوگوں کو پیش نظر رکھنا چاہیے، ان احادیث مستنبہ کی افادیت اور جامعیت پر کوئی کہاں تک بیان کر سکتا ہے، بقول امام ابو داؤد کے لاکھوں حدیثوں کا لب لباب ہے،

حضرت شیخ نور اللہ مرحوم نے درس بخاری اور اسی طرح ادجز السالک جلد سادس میں تحریر فرمایا ہے کہ امام ابو داؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہؒ کر چکے ہیں، البتہ امام اعظمؒ نے ان چار کے علاوہ ایک اور مزید حدیث کا بھی انتخاب فرمایا ہے، لہذا کل پانچ ہوئیں، اور وہ یہ ہے: *من سئل عن المسلمون من لسانہ ویدعہ*، حضرت شیخ نور اللہ مرحوم یہ بھی فرماتے تھے کہ اس پانچویں حدیث کو غالباً امام ابو داؤدؒ نے اس لئے نہیں لیا کہ اس کا مضمون اور معنی حدیث نمبر ۱۰۰۰ یعنی *لا یومن احدکم الا من سئل* مستفاد ہو رہا ہے۔

دراصل یہ، *انما الاحمال بالنیات* والی حدیث بہت ہی اہم ہے اسی نے حضرات محدثین اس کو اپنی تصانیف کے شروع میں لاتے ہیں، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں تصوف کی حقیقت صرف تصبیح نیت ہے، آدمی جو بھی کام کرے تجارت و زراعت، تصنیف و تالیف، درس و تدریس، محنت و مزدوری پہلے اپنی نیت درست کر لے، حسن نیت سے معاملات بھی عبادات میں داخل ہو جاتے ہیں، اور ایک موقع پر ارشاد فرمایا ہمارے

۱۔ اس پر مجھے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور معاذ بن جبلؓ کا ایک طویل قصہ یاد آیا جو ابو داؤد کی کتاب الحدود کے اوائل میں ہے، اور غالباً بخاری شریف میں بھی ہے، قصہ تو طویل ہونے کی وجہ سے حذف کیا جاتا ہے، البتہ اس کے آخر کا حکم لایا ہے کہ یہ دونوں حضرات صحابی جن کا اوپر ذکر کیا آپس میں گفتگو فرما رہے تھے، ایک دوسرے کا حال دریافت کر رہے تھے، نیز یہ کہ عبادت میں ہر ایک کا معمول کیا ہے؟ ہر ایک نے اپنا معمول بیان کیا، پہلے ابو موسیٰ اشعریؓ نے معمولات عبادات بیان کئے اس کو سننے کے بعد حضرت معاذ بن جبلؓ نے یہ فرمایا، *واما اننا فارجو فی ذممتی ما ارجو فی قومتی*، یعنی یہ کہ مجھ سے تورات بھر جاگا نہیں جاتا، زیادہ عبادات مجھ سے نہیں ہوتے، یہ تورات میں سوتا بھی ہوں اور اٹھ کر کچھ عبادت بھی کرتا ہوں، بقیہ مختصراً

سلوک و تصوف کی ابتداء اضا الاعمال بالنیات ہے یعنی صحیح نیت اور اس کا منتہی، ان تعبد اللہ، کا نیک نواہ ہے۔

تصنیفاتِ امام ابو داؤد امام ابو داؤد کی فنِ حدیث میں اس سنن کے علاوہ اور بھی دوسری تصانیف ہیں جن میں سے بعض ملتی ہیں اور بعض نایاب

ہیں، اسلہ مراسیل ابی داؤد، جس میں مصنف نے صرف روایاتِ مرسلہ کو ذکر فرمایا ہے، یہ مختصر سی تالیف ہے اور سنن کے بعض نسخوں کے اخیر میں ملتی بھی ہے، اسلہ الرد علی القدریہ، اسلہ الناسخ والمنسوخ، اسلہ ما یقتضی بہ اہل الابعاد، جس کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ وہ احادیث جن کے روایۃ سند سب کے سب کسی خاص شہر کے باشندے ہوں، مثلاً کلہم بصریون، کلہم کوفیون، اس نوع کی سند کی احادیث کو یکجا جمع کر دیا ہے، مصنف کی عادت اس سنن میں بھی یہ ہے کہ بعض احادیث کے ذیل میں فرماتے ہیں، هذا الحدیث رواۃ کلہم بصریون، یہ چیز لطافتِ اسناد میں شمار ہوتی ہے، فضائل الانصاریہ مسند مالک بن انس، المسائل، یہ رسالہ کی شکل میں ہے جو مجاز میں طبع ہو چکا ہے، امام ابو داؤد کی ایک اور تصنیف بھی معلوم ہوتی ہے جس کا نام کتاب ہدء الوجدی ہے، اس لئے کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب جلد اول کے اوائل میں اس کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ان کی جملہ تصانیف میں سب سے اعلیٰ و افضل اور جامع یہ سنن ہے۔

ایک مزید فائدہ کی بات سنئے وہ یہ کہ حافظ ابن حجر کی جو مشہور تصنیف تقریب التہذیب ہے اس میں انہوں نے اصالتاً تو تمام صحاحِ ستہ کے روایۃ کو ذکر فرمایا ہے، اور بعض روایۃ غیر صحاح کے بھی ذکر کئے ہیں اور ان پر لفظ تمیز لکھ دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ راوی صحاحِ ستہ کے روایۃ میں سے نہیں ہے ان سے الگ ہے، اور صحاحِ ستہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے انہوں نے رموز مقرر کئے ہیں، جن سے اشارہ کرتے ہیں اس بات کی طرف کہ اس راوی کی روایات صحاح میں سے فلاں فلاں کتاب میں ہیں، سوا اگر وہ راوی ایسا ہے کہ اس کی روایات تمام صحاحِ ستہ میں ہیں تو اس راوی کے نام پر رمز جمع بناتے ہیں، جو الجمعاً کا مخفف ہے، اور بخاری کا مخرج اور مسلم کے لئے تم، اور سنن ابو داؤد کے لئے د، اور نسائی کے لئے س اور ابن ماجہ کے لئے ج کیونکہ وہ قزوینی ہیں، اور اگر وہ راوی مراسیل ابو داؤد کا ہوتا ہے تو اس پر متد

(یہ منوگہ شدہ) اور میں اپنے سونے میں اللہ تعالیٰ سے اسی اجر و ثواب کی امید رکھتا ہوں جو جاگ کر عبادت کرنے میں میرے اس نقل کرنے سے مقصود یہ ہے کہ جب آدمی کی نیت درست ہو اور وہ طالبِ آخرت ہو، ہر چیز میں آخرت کو پیشِ نظر رکھتا ہو تو پھر ایسے شخص کو مباحات کرنے میں وہی ثواب ملتا ہے جو عبادات میں ہونا چاہئے۔

کا رمز بناتے ہیں، اور اگر کتاب الرد علی القدریہ کا راوی ہوتا ہے تو اس پر رمز قد لکھ دیتے ہیں، ق سے اشارہ قدریہ کی طرف، اور ح سے الوداؤ کی طرف، اور اگر وہ راوی مصنف کی تصنیف النسخ والمسنوخ کا ہوتا ہے، تو اس کے لئے رمز قد ہے اور ماقتدب، اهل المصادر کیلئے ف اور فضائل الانصار کیلئے صد، اور سند مالک بن انس کیلئے کد، اور المسائل کے لئے ن حافظ کے اس منبع سے محدثین کا امام الوداؤد کی ان تصانیف کے ساتھ اعتبار معلوم ہوتا ہے۔

ما يتعلق بالمصنف

اب مقدمۃ الکتاب کا دوسرا حصہ یعنی ما يتعلق بالمصنف ای الکتاب، بیان کیا جاتا ہے، اس میں سب سے پہلے اسم الکتاب ہے۔

کتاب کا نام اور وجہ تسمیہ | سو جانا چاہئے کہ ہمارے سامنے جو کتاب ہے اس کا نام سنسن ہے، اور سنن حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں خاص طور سے احادیث احکام کو ابواب فقہیہ کی ترتیب پر جمع کیا جائے اور اس کتاب میں ایسا ہی ہے چنانچہ اس کی ابتداء کتاب الطہارۃ سے ہے اس کے بعد کتاب الصلوۃ، کتاب الزکوۃ ہے، جو فقہا کی ترتیب ہے یہ پہلے گذر چکا ہے کہ احادیث کے کل مضامین آٹھ ہیں، اور جس کتاب میں وہ سب جمع ہوں گے اس کو جامع کہا جائے گا، چونکہ اس کتاب میں تمام ابواب ثمانیہ نہیں ہیں، گو اکثر مضامین ہیں، اس لئے اس کو جامع نہیں کہا گیا، اس میں کتاب التفسیر اسی طرح تواریخ، مغازی اور رفاق یعنی زہد وغیرہ کے ابواب نہیں ہیں، بخلاف سنن ترمذی کے کہ اس میں دونوں باتیں ہیں کہ ابواب ثمانیہ پر مشتمل ہے، چنانچہ اس کی کتاب التفسیر اور کتاب الزہد بڑی طویل ہے، اور اس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق بھی ہے، اس لئے اس پر جامع اور سنن دونوں کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

دراصل حضرات محدثین نے مختلف پنج سے حدیث کی خدمت کی ہے اور مختلف طرز پر نواع بنوع حدیث کی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، ہر نوع تصنیف کا نام بھی جدا رکھا گیا ہے، کسی کو سنن کہا جاتا ہے تو کسی کو جامع کسی کو معجم تو کسی کو مسند، کسی کو مستخرج تو کسی کو مستدرک وغیرہ وغیرہ بہت سی انواع و اقسام ہیں جن کی اصطلاحات کا جانا طلبہ کے لئے بہت ضروری اور مفید ہے، حضرت شیخ نور الدین مرقدہ نے مقدمہ لامع میں بڑی تفصیل سے انواع کتب حدیث کو مع امثلہ کے بیان فرمایا ہے، اور احقر نے بھی الغیض السامی کے مقدمہ میں اچھی طرح بیان کیا ہے، آپ حضرات کو تھوڑا سا وقت نکال کر ان چیزوں کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے کہ بغیر محنت کے کچھ نہیں آتا، مسلم شریف میں آپ پڑھیں گے، ایک مقام پر ہے، لَا يَسْتَطَاعُ الْعُلَمَاءُ بَرَأْحَةَ الْجَسَدِ، کہ راحت

جسم کے ساتھ علم حاصل نہیں ہوتا، ع من طلب العلم سہوا لیلیٰ
حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ طلبہ کے سامنے اس شعر کو بکثرت پڑھا کرتے تھے، اگر موقع ہوا تو آگے چل کر
ان شار اللہ ہم بھی بعض انواع کتب حدیث بیان کر دیں گے،

غرض مُصنّف یعنی وجہ تالیف | ابو داؤد کی غرض اس کتاب سے مستدلّات ائمہ کو جمع

کرنا ہے، یعنی ائمہ فقہاء نے اپنے اپنے مسائل میں جن جن احادیث سے استدلال فرمایا ہے وہ سب استدلالاً
اور دلائل اس کتاب میں آجائیں، اور ہر مذہب والے امام کی دلیل اس کتاب میں ملجائے اور واقعہ بھی ایسا
ہی ہے چنانچہ امام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ ایک مجتہد کے لئے کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب
ایسی ہے جو اس کے مقصد کے لئے کافی ہو سکتی ہے،

علامہ ابن قیمؒ غرض تالیف کے سلسلہ میں فرماتے ہیں جس کا ماصل یہ ہے کہ حاسدین و طامنین کی جانب سے
جب ائمہ فقہاء پر تنقیدیں اور قلت روایہ کے اعتراضات کئے گئے تو امام ابو داؤدؒ نے چاہا کہ جدید طرز پر ایک
ایسی کتاب لکھی جائے جس میں مستدلّات ائمہ بالاستیعاب سامنے آجائیں، تاکہ ان ناقدین کا منہ بند ہو،
امام ابو داؤدؒ نے اس خط میں جو انھوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، خود تحریر فرمایا ہے کہ میری اس کتاب میں امام
مالکؒ، سفیانؒ، ثوریؒ اور امام شافعیؒ کے اصول و دلائل موجود ہیں، چنانچہ ابن الاعرابیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی
شخص کے پاس سوائے قرآن کریم اور سنن ابو داؤدؒ کے کوئی اور کتاب نہ ہو، لم یفحش الغی وھما،

زمان تالیف | متعین طور سے یہ نہ معلوم ہو سکا کہ مصنفؒ اس کی تصنیف سے کس سنہ میں
فارغ ہوئے، البتہ یہ ملتا ہے کہ وہ جب اس کی تالیف سے فارغ ہوئے تو انھوں
نے اس کو اپنے مشہور شاگرد امام احمد بن حنبلؒ کی خدمت میں پیش کیا تو انھوں نے اس کو پسند فرمایا، اور امام احمدؒ
کا سنہ وفات ۲۴۱ھ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تالیف سنہ مذکور سے پہلے ہو چکی تھی۔ وانشہ
سبّحانہ و تعالیٰ علوہ۔

سنن ابو داؤد کا مرتبہ باعتبار تعلیم کے | مرتبہ دوا اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تو تعلیم کے

اعتبار سے یعنی تعلیمی ترتیب کیا، ہونی چاہیے، دوسرا
مرتبہ ممتد و قوتہ کے اعتبار سے، تعلیم کے اعتبار سے ترتیب جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنی ہے، یہ ہے کہ
مشکوٰۃ شریف کے بعد ترمذی ہونی چاہیے، اس لئے کہ طالب علم کو سب سے پہلے مذاہب ائمہ کو معلوم
کرنے کی ضرورت ہوتی ہے سو وہ منجملہ وظائف ترمذی کے ہے، امام ترمذیؒ خاص طور سے حدیث بیان

کرنے کے بعد مسئلہ ثابت یا محدث اور اس میں اختلاف علماء و مذاہب پر روشنی ڈالتے ہیں، اب جب علماء کے مذاہب معلوم ہو گئے تو ضرورت پیش آئی اس بات کی کہ ہر ایک کی دلیل معلوم کی جائے، مستندات ائمہ کو ذکر کرنا وظیفہ ہے، امام ابو داؤد کا، لہذا ترمذی کے بعد ابو داؤد پڑھنی چاہئے، مسئلہ اور دلیل مسئلہ معلوم ہونے کے بعد ضرورت ہوتی ہے اس بات کی کہ طریق استخراج معلوم ہو یعنی یہ بات کہ یہ مسئلہ اس حدیث سے کیونکر ثابت ہو رہا ہے، سو طرق استخراج پر تنبیہ کرنا وظیفہ ہے امام بخاری کا، اسی درجے وہ ایک ایک حدیث دس دس جگہ بلکہ اس سے بھی زیادہ ذکر کرتے ہیں، کیونکہ ایک ہی حدیث سے مختلف مسائل ثابت ہوتے ہیں، اس لئے سنن ابو داؤد کے بعد بخاری شریف پڑھنی چاہئے، اب جبکہ مسئلہ دلیل مسئلہ اور طریق استخراج تینوں باتیں معلوم ہو گئیں، تو اب پھر مزید استحکام و تائید کے لئے دوسرے دلائل شواہد کو حاصل کیا جاتا ہے، اور یہ چیز ملتی ہے مسلم شریف میں، کیونکہ وہ ایک مضمون کی متعدد احادیث کو مختلف اسانید سے یکجا ذکر فرمادیتے ہیں، لہذا جو تعداد جو اسلم شریف کا، اب جب مذکورہ بالا سب چیزیں معلوم ہو گئیں تو اب ضرورت اس کی ہے کہ ان دلائل میں غور کر کے یہ دیکھا جائے کہ ان میں کوئی خالی یا علت خفیہ تو نہیں ہے، سو یہ بات حاصل ہوتی ہے سنن نسائی سے، مگر حدیث پر تنبیہ فرمانا ان کا خاص وظیفہ ہے، یہ ترتیب ہوئی اصول فقہ کی باعتبار تعلیم و تعلم کے، متقدمین کے یہاں اہمات کتب پانچ ہی ہیں، چنانچہ امام نوویؒ نے تقریب میں ان ہی پانچ کتب کو کتب صحاح میں شمار کیا ہے، بعض علماء نے اہمات کتب، بجائے پانچ کے چھ قرار دی ہیں جو صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں، اور مشہور یہ ہے کہ وہ چھٹی کتاب ابن ماجہ ہے، لہذا اب سب کے بعد اخیر میں اسی کو پڑھنے کا نمبر ہے، اس کی ایک وجہ یہ گہری جاسکتی ہے کہ امام ابن ماجہ اپنی اس کتاب میں بہت سی نادر حدیثیں لائے ہیں اور نادر کا جانتا بعد ہی کی بات ہے۔

لیکن یہ ترتیب تعلیم کے اعتبار سے اس وقت ممکن ہے جب ایک ہی استاذ ان سب کتابوں کو یکے بعد دیگرے پڑھا رہا ہو، لیکن اگر ایک وقت ان کتب کے پڑھانے والے متعدد واساتذہ ہوں جو ہر کتاب اپنے اپنے گھنٹہ میں پڑھاتے ہوں، جیسا کہ آج کل ہمارے ان مدارس میں ہوتا ہے تو پھر وہاں یہ ترتیب ظاہر ہے کہ نہیں چل سکے گی، حضرت اقدس گنگوہی قدس سرہ چونکہ تنہا دورہ حدیث کی تمام کتابیں پڑھاتے تھے، اس لئے وہاں پر یہ ترتیب چل سکتی تھی، بہر حال یہ جو باتیں بیان کی گئیں تعلیمی ترتیب کے سلسلہ میں خواہ اس پر عمل کی نوبت نہ آئے لیکن اس سے ان حضرات مصنفین کا اپنا اپنا مخصوص طرز بیان اور ہر کتاب کی ایک خصوصیت سامنے آگئی جو طلبہ کے لئے مفید اور موجب بصیرت ہے۔

طبقات کتب حدیث

طبقات کتب حدیث | دوسرا مرتبہ جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں ممتد وقوتہ کے اعتبار سے ہے، سو قاص سینا ابوداؤد کا مرتبہ معلوم کرنے سے پہلے مطلق کتب احادیث کے مراتب معلوم ہونے چاہئیں، کیونکہ حدیث کی کتابیں تو سینکڑوں کی تعداد میں ہیں، اور سب کی سب حجتہ وقابل استدلال نہیں ہیں، ممتد وضعف کے لحاظ سے مختلف ہیں، اس سلسلہ میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے ایک نہایت مفید اور مختصر رسالہ تصنیف فرمایا ہے، جس کا نام ہے، **ما یجب حفظہ للناظر**، اس میں شاہ صاحب قدس سرہ نے ممتد وقوتہ کے اعتبار سے کتب حدیث کے طبقات و مراتب بیان فرمائے ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درس بخاری میں اس رسالہ کی اہمیت بیان فرمایا کرتے تھے اور فرماتے کہ واقعی یہ رسالہ قابل حفظ ہے، شاہ صاحب نے اس کا نام **ما یجب حفظہ للناظر** مع رکھا ہے، اور پھر حضرت شاہ صاحب نے اس رسالہ میں جو طبقات کتب بیان فرمائے ہیں، ان سب کو بیان فرمایا کرتے تھے نیز حضرت شیخ نے اس رسالہ سے ان طبقات کتب کو لامع الدراری کے مقدمہ میں بھی ذکر فرمایا ہے، حضرت شاہ صاحب اس رسالہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ طبقات کتب حدیث پانچ ہیں،

طبقة اولی، وہ کتب ہیں جن کی جملہ احادیث حجة اور قابل استدلال ہیں، بلکہ رتبہ صحیحہ کو پہنچی ہوئی ہیں، جو حدیث قوی کا سب سے اعلیٰ درجہ ہے، اس طبقہ میں تقریباً وہ تمام کتابیں داخل ہیں جو اسم صحیح کے ساتھ موسوم ہیں، اور بعض اس کے علاوہ ہیں، اس طبقہ میں شاہ صاحب نے نوٹا مالک، صحیحین، صحیح ابن خزيمة، صحیح ابن حبان، صحیح ابو حنيفة، صحیح ابن اسکن، المستقی لابن الجارود اور مستدرک حاکم کو شمار کیا ہے۔

طبقہ ثانیہ ، وہ کتابیں ہیں جن کی احادیث صالحہ للاخذ اور قابل استدلال ہیں، اگرچہ ساری صحت کے درجہ کو نہ پہنچی ہوں اور کسی حدیث کے حجتہ ہونے کے لئے اس کا رتبہ صحت کو پہنچنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ حدیث حسن بھی حجتہ اور قابل استدلال ہے، اور اس طبقہ میں یہ کتابیں ہیں، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور مسند احمد بھی اسی طبقہ میں ہے اس لئے کہ اس میں جو بعض روایات ضعیف ہیں وہ حسن کے قریب ہیں۔

طبقہ ثالثہ ، ان کتب کا ہے جس میں سب قسم کی روایات ملتی ہیں، قابل استدلال اور غیر قابل استدلال جیسے ابن ماجہ، مسند ابوداؤد الطیالسی، مسند ابویعلیٰ الموصلی، مسند الزہار، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابویزیر بن ابی شیبہ، المعجم الاثنی عشری، سنن البیہقی، شعب الایمان للبیہقی، سنن دارقطنی، المحلیۃ لابن نعیم اور تفسیر کی کتابیں۔ جیسے تفسیر ابن مردودیہ الدر المنثور فی التفسیر بالماثور وغیرہ وہ تمام کتب حدیث جو تفسیر میں لکھی گئیں۔

اسی کتاب میں ہو۔ اوپر والے طبقات کی کتب میں نہ ہو، جیسے حکم ترمذی کی نوادر الاصول، دیلمی کی سنن الفردوس

الکامل لابن عدی، کتاب الضعفاء للعقيلي اور تاریخ کی کتابیں جیسے تاریخ الخلفاء، تاریخ ابن عساکر، تاریخ ابن الجار اور تاریخ الخطیب البغدادی وغیرہ یعنی ان کتب میں جو احادیث مذکور ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

طبقہ خامسہ کتب موضوعات کا ہے، جن میں صرف احادیث موضوعہ ہی ذکر کی گئی ہیں، علماء محققین و محدثین ناقدین نے بہت سی کتابیں ایسی لکھی ہیں جن میں وہ صرف احادیث موضوعہ کو تلاش کر کے لائے ہیں تاکہ عام اہل علم ان سے باخبر ہو کر دھوکہ میں آنے سے بچیں۔ چنانچہ الموضوعات الکبریٰ، ابن الجوزی کی اس سلسلہ کی مشہور کتاب ہے، اور بھی متعدد کتب ہیں، اللہ الی الموضوع فی الاحادیث الموضوعہ، سیوطی کی، الموضوعات الکبریٰ، المنصوری فی معرفۃ الموضوع دونوں ملا علی قاری کی، تذکرۃ الموضوعات، شیخ محمد طاہر عثمانی کی، تنزیہ الشریعہ عن الاخبار الشنیعہ، ابن عراق کی، اور اقواء المجموعہ، شوکانی کی، موضوعات المعانیج، قزوینی کی۔

مذکورہ بالا بیان سے تو معلوم ہو گیا کہ صحاح ستہ میں سے صحیحین اور مؤطا مالک طبقہ اولیٰ میں داخل ہیں، اور سنن ابن ماجہ طبقہ ثانیہ میں سے ہے، اور سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی اور نسائی) طبقہ ثانیہ میں سے ہیں اور صحاح ستہ میں سے کوئی کتاب طبقہ رابعہ کی نہیں ہے۔

تنبیہ ما: جانتا چاہئے کہ شاہ عبدالغفر صاحب قدس سرہ نے اپنے رسالہ عجائبات نافہ میں طبقات کتب حدیث چار ذکر فرمائے ہیں، اور فیما بجب حفظہ، للنظر میں پانچ طبقے شمار کرائے ہیں، جیسا کہ ابھی بیان کئے گئے، سو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عجائبات میں جو تقسیم کی گئی وہ عمدہ و شہرت دونوں کے اعتبار سے ہے اور فیما بجب حفظہ میں صرف عمدہ وضعف کے لحاظ سے ہے، اس لئے اس میں ایک قسم بڑھ گئی۔

تنبیہ ثانی: شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو طبقات کتب کے مراتب قرار دیئے ہیں، ان میں حدیث کی عمدہ و قوتہ کا مدار گویا کتابوں پر رکھا ہے، چنانچہ شاہ صاحب قدس سرہ صحیحین کی احادیث کو غیر صحیحین پر مقدم رکھتے ہیں، اور گویا کسی حدیث کا بخاری و مسلم میں ہونا ہی ترجیح کے لئے کافی ہے، یہی مسلک ابن الصلاح محدث کا ہے، لیکن شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے عمدہ حدیث کا مدار کتابوں پر نہیں رکھا، بلکہ عمدہ حدیث کا مدار رجال، سند اور اصول نقد پر رکھا ہے، اور یہی مسلک محقق ابن ہمام کا ہے۔

مولانا عبدالحلیم چشتی نے عجائبات نافہ مصنفہ شاہ عبدالغفر صاحب دہلوی کی اردو شرح فوائد جامعہ میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے ترجمہ میں اس موضوع پر قدرے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ عبدالحلیم چشتی مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب التعمین کے برادر ہیں انھوں نے عجائبات نافہ کی بڑی عمدہ محققانہ اردو زبان میں شرح لکھی ہے، فوائد جامعہ کے نام سے پاکستان سے کافی عرصہ پہلے شائع ہوئی تھی۔

صحابہ سے کے مابین فرق مراتب | اب صحابہ سے کے درمیان آپس میں تفصیلاً فرق مراتب سنئے! سو جانتا چاہئے کہ اصح السنۃ تو گویا بالاتفاق بلکہ یہ کہئے عند الجمہور صحیح بخاری ہے، چنانچہ مشہور علی الاستہ ہے، انہ اصح الکتاب بعد کتاب اللہ تعالیٰ۔

لیکن حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے، لا أعلم کتاباً اجمع من الموطأ، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مقولہ اس وقت کا ہے جبکہ یحییٰ کا وجود بھی نہیں ہوا تھا، امام شافعیؒ کی وفات ۲۰۴ھ ہے اور امام بخاریؒ کی ولادت ۲۵۶ھ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام شافعیؒ کے انتقال کے وقت امام بخاریؒ کی عمر صرف دس سال تھی، اسی طرح ابوعلیٰ نیشاپوریؒ (یہ عالم صاحب مستدرک کے استاذ ہیں) سے جو مروی ہے ماتحت ادیبہ السماء کتاب اصح من مسلم، اس کی بھی علامہ نے مختلف توجیہات فرمائی ہیں، مشہور جواب یہ ہے کہ محد میں مسلم کی ترجیح مقصود نہیں بلکہ حسن ترتیب اور جودۃ قلم کے اعتبار سے ترجیح مقصود ہے، اور یہ صحیح ہے اس لئے کہ ترتیب اور حسن سیاق اور دقائق اسناد میں مسلم شریف واقعی سب سے اونچی ہے، وہ ایک مضمون کی جملہ روایات کو یکجہ طر قبایکجا نہایت سلیقہ اور عمدگی کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم کے شروع میں اسانید پر کلام کرتے ہوئے اس چیز کا بہت ہی شد و مد کے ساتھ اظہار فرمایا ہے اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے طرز بیان کی مدح فرمائی ہے۔

بہر حال بخاری شریف کا مرتبہ محد و قوۃ میں مسلم سے بڑھا ہوا ہے، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بخاری کی روایات شکم فیہا مسلم کی روایات شکم فیہا سے کم ہیں، اگرچہ جواب سب کا دیا گیا ہے، چنانچہ صحیح بخاری کی روایات شکم فیہا جو صرف بخاری ہی میں ہیں، ان کی تعداد اٹھتر ہے، اور صحیح مسلم کی وہ روایات جو شکم فیہا ہیں، پوری ایک سو ہیں، اور ایسی روایات جن کی تخریج دونوں نے کی ہے، یعنی وہ روایات متفق علیہ اور شکم فیہا ہیں، ان کی تعداد بیس ہیں، لہذا مسلم کی شکم فیہا روایات بخاری سے ۲۲ زائد ہیں، ان روایات شکم فیہا کی تعداد بحساب ابجد بعض علماء نے تقسم کی ہے،

فَدَعَلَ الْجَنَّةَ وَفَاتٍ لِمُسْلِمٍ وَبَلَّ لَهَا فَاَحْفَظْ وَثِيقَتَ مِنَ الرَّوْدِ

۴۸ ۳۰ ۳۲

ایک دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح کا انتخاب چھ لاکھ احادیث سے فرمایا ہے اور امام مسلمؒ نے صرف تین لاکھ سے انتخاب فرمایا ہے،

بخاری شریف کے بعد مرتبہ مسلم شریف کا، پھر اس کے بعد عند الجمہور مرتبہ ابوداؤد کا، لیکن ابن

سید الناس کی رائے یہ ہے کہ سنن ابوداؤد اور مسلم دونوں ایک درجہ میں ہیں، لیکن یہ قول جمہور کے خلاف ہے، اس کے بعد مشہور یہ ہے کہ ترمذی شریف کا مرتبہ ہے۔ لیکن بہت سے حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ نسائی شریف کا درجہ ترمذی سے اونچا ہے، یہی ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی رائے ہے اور قرین قیاس بھی یہی ہے اس لئے کہ ترمذی کی ایسی روایات مشکم فیہا جن پر ابن الجوزیؒ نے وضع کا حکم لگایا ہے، تیس ہیں اور نسائی شریف میں صرف دس حدیثیں ایسی ہیں جن پر ابن الجوزیؒ نے وضع کا حکم لگایا ہے، اور بعض مفاد پر نے تو یہاں تک کہدیا جیسا کہ علامہ سخاویؒ نے فتح المغیث میں نقل کیا ہے کہ نسائی شریف کا درجہ بخاری سے بھی اونچا ہے، دوسری وجہ وہ ہے جو اس واقعہ سے معلوم ہوتی ہے کہ امام نسائی نے جب سنن کبریٰ تالیف فرمائی جس میں سب طرح کی روایات تھیں قوی اور ضعیف تو اس وقت نے آپ سے سوال کیا، احمدا صحیح؛ فقال لا فقال الاہل فاكتب منه الصحیح، مجرداً فلخص منها الصغری وسواء المجتبی (بالباء والنون) یعنی کیا اس کی سب احادیث صحیح ہیں؟ امام نسائی نے فرمایا نہیں، تو اس پر امیر نے کہا کہ اس میں سے صرف صحیح روایات الگ لکھیے، اس پر امام نسائی نے سنن کبریٰ کی تکفیل کر کے اس سے صرف احادیث صحیحہ کو لیا، اور اس سنن صغریٰ کا نام المجتبیٰ رکھا یا رکھا یار کے ساتھ یا المجتبیٰ نون کے ساتھ دونوں قول ہیں، ایک صورت میں ماخوذ ہوگا اجتہاد (بالباء) سے، جس کے معنی ہیں انتخاب اور پسند کرنے کے اور دوسری صورت میں ماخوذ ہوگا اجتہاد (بالتون) سے جس کے معنی پھل وغیرہ پھینے کے ہیں، حاصل معنی دونوں کا ایک ہی ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے یہ ہے کہ نسائی شریف کا مرتبہ ابوداؤد سے بھی اونچا ہے، اور دلیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے، ماخرجت فی الصغری فصیحہ یعنی میں نے اس سنن صغریٰ میں جتنی روایات ذکر کی ہیں وہ سب صحیح ہیں، اور امام ابوداؤدؒ نے اپنی سنن کے بارے میں فرمایا ہر ما لم اذکر فیہ شیئاً فهو صالح، یعنی جس روایت پر میں کچھ کلام نہ کروں (اور ایسی روایات سنن ابوداؤد میں بہت ہیں)، تو وہ صالح ہے اور صالح عام ہے صحیح و حسن دونوں کو شامل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ سنن صغریٰ افضل ہے سنن ابوداؤد سے۔

سنن ابن ماجہ اور سادس ستی میں علماء کا اختلاف | اب سب سے اخیر میں سنن ابن ماجہ کا مرتبہ ہے بالاتفاق اس

لئے کہ اس میں بہت سی روایات ضعیف ہیں، حافظ ذہبی کی رائے یہ ہے کہ اس میں ایسی روایات جو حجۃ اور تہلیل استدلال نہیں ہیں، وہ تقریباً ایک ہزار ہیں اور ایسی احادیث جو بالکل مطروح اور ساقط الاعتبار ہیں وہ تیس کے قریب ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے توان کو موضوعات میں داخل کیا ہے اور حافظ مزنیؒ نے قاعدہ کلیہ فرمایا، اس کا

انفرد بہ ابن ماجہ، فقہ ضعیف، کہ جو روایت ایسی ہو کہ صرف ابن ماجہ میں ہو اور صحاح ستہ کی کسی دوسری کتاب میں نہ ہو وہ ضعیف ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس قاعدہ کلیہ کو تسلیم نہیں کیا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ علی الاطلاق ایسا نہیں ہے، گویہ صحیح ہے کہ اس میں بہت سی حدیثیں ضعیف اور منکر ہیں۔

حضرت شیخؒ نے مقدمہ لایع میں لکھا ہے کہ متقدمین نے سنن ابن ماجہ کو اصول اہل اہیات کتب میں شمار نہیں کیا، چنانچہ امام نوویؒ نے تفریب میں اہیات کتب صرف پانچ قرار دی ہیں یعنی ان کے نزدیک صحاح ستہ کے بجائے 'عارضہ' ہے، یعنی صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن ابو داؤد اور سنن نسائی، ابن ماجہ کو انہوں نے نہیں لیا، کہا جاتا ہے، 'اول من وضعہ الی الاصول ابن طاہر المقدسی'، یعنی ابن ماجہ کو کتب صحاح میں سب سے پہلے ابن طاہر المقدسی نے داخل کیا، یہ ابن طاہر المقدسی وہی ہیں جن کی دو کتابیں 'شروط الائمة الستہ' اور 'اطراف الکتب الستہ' بہت مشہور ہیں، ان دونوں کتابوں میں انہوں نے صحاح کی پانچ کتابوں کے ساتھ چھٹی کتاب ابن ماجہ کو بھی لیا ہے، اور بعض حضرات نے بجائے ابن ماجہ کے 'موطا مالک' کو سادس ستہ قرار دیا، چنانچہ رزین بن معاویۃ العبدریؒ انہیں میں سے ہیں بلکہ اصل وہی ہیں، انہوں نے اپنی کتاب 'تجربۃ الصحاح' میں کتب خمر اور بجائے ابن ماجہ کے 'موطا' کی احادیث کو لیا ہے، اسی طرح ابن الاثیرؒ بخاری نے جامع الاصول لا حدیث الرسول میں صحاح ستہ کی احادیث کو جمع کیا ہے، اور ابن ماجہ کے بجائے 'موطا' کو لیا ہے، اور ابو سعید علانیؒ نے بجائے اس کے سنن داری کو سادس ستہ قرار دیا ہے، اور ابو الحسن مندگئیؒ فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی للثمار حق ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے فاتم عدیم النظیر فی بابہا۔

صحاح ستہ کی بعض خصوصیات | ہر کتاب کی جو کچھ خصوصیات ہوا کرتی ہیں، صحاح ستہ میں

بخاری شریف میں بڑی خصوصیت و اہمیت اس کے تراجم کو حاصل ہے، چنانچہ مشہور ہے، فقہ البخاری فی تراجمہ حضرت شیخ الہند نور اللہ مرقدہؒ کی تراجم بخاری میں لکھا ہے کہ امام بخاریؒ کی ساری کمائی ان کے تراجم میں ہے، تراجم بخاری میں لطیف اشارات اور دقیق طرق استنباط پائے جاتے ہیں جس سے حضرت امام بخاریؒ کی باریک بینی اور بالغ منظر کی کاپرہ چلتا ہے، بعض مرتبہ ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں بظاہر کوئی مناسبت نظر نہیں آتی، نیز بعض تراجم مکرر معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ وہاں غرض مختلف ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ شرح بخاری

ملہ اطراف حدیث کی ایک خاص قسم کی کتاب کا اصطلاحی نام ہے، جن کا تعلق انشاء و اشراغ کے آئے گا۔

کو اس کے تراجم مل کرنے کے لئے مستقل اصول و ضوابط بنانے پڑے، حضرت شیخ نور اللہ رحمہ اللہ نے مقدمہ لایع میں اولاً شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرتبہ کے تحریر فرمودہ ہیں اصول اور اس کے بعد حضرت شیخ الہند کے بیان فرمودہ پندرہ اصول تراجم نقل فرمائے ہیں، پھر اس کے بعد مختلف شروحات بخاری میں یا تراجم میں غور کرنے اور شروع کے مطالعہ سے جو اصول خود حضرت شیخ کے ذہن میں آئے ان کو ذکر فرمایا ہے، غرضیکہ سب مل ملا کر ستر اصول ہو گئے جن کو بڑی وضاحت اور ذکر اشک کے ساتھ تفصیل سے لامع الدراری کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے، واقعی حضرت شیخ نے حتی الاستطاعۃ تراجم بخاری کے مل کرنے کا حق ادا فرمایا، گو مشہور یہ ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ ابھی تک باقی چلا آ رہا ہے۔

اور صحیح مسلم کی ایک نمایاں خصوصیت اور وصف امتیازی یہ ہے کہ وہ ایک مضمون کی جملہ احادیث کو بڑی خوبصورتی یعنی حسن ترتیب کے ساتھ یکجا بیان فرماتے ہیں، ایک حدیث کی متعدد اسانید کو بڑے سلیقہ سے ذکر فرماتے ہیں، جس کو حضرات محدثین، بخوبی سمجھ سکتے ہیں، ہم اور آپ جیسے طلبہ کی رسائی ان باریکیوں تک کہاں ہے، چنانچہ امام نوویؒ نے اپنی شرح مسلم کے شروع میں جابجا امام مسلمؒ کی اس حسن ترتیب اور جودۃ وضع کا ذکر فرمایا ہے، اس کتاب میں گو سورۃ تراجم ابواب مفقود ہیں لیکن فی الواقع مضامین کے اعتبار سے اصل کتاب محبوب اور مرتب ہے، ہر باب صلاحیت شخص اس کی احادیث پر سرخیاں اور تراجم قائم کر سکتا ہے، چنانچہ موجودہ تراجم جو حاشیہ میں درج ہیں وہ امام نوویؒ شارح مسلم کی جانب سے ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام نوویؒ کے قائم کردہ تراجم صحیح مسلم کے شایان شان نہیں ہیں، اور ان سے کتاب کا حق ادا نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں آپ سے ہو سکے تو آپ حق ادا کر دیجئے، خواہ مخواہ کی بات ہے، لوگوں کو رائے زنی اور تنقید میں فرہ آتا ہے، امام نوویؒ کی اس شرح میں بڑی خیر و برکت ہے، مسلم شریف کی نہایت نفیس اور جامع شرح لکھی ہے، فجزاک اللہ عنا احسن الجزاء اور ترمذی شریف کی سب سے اہم قابل اعتناء چیز جو نہایت محنت طلب ہے، اور اس زمانہ میں اس پر کوئی مستقل کتاب نہیں ہے، وہ ان کا قول فی الباب عن فلاں وفلان ہے، یعنی ان روایات کی تخریج کہ یہ روایات جن کا وہ حوالہ دے رہے ہیں، کہاں اور کس کتاب میں ہیں۔

۱۔ یہ تقریر مشہور ہے، اور یہ فنی اسی وقت کے اعتبار سے ہے، ورنہ اب قریب ہی میں اس موضوع پر مستقل ایک کتاب کراچی سے شائع ہوئی ہے، جس کا نام ہے، کشف الغباب عما یقولہ الترمذی فی الباب، اور قدیم شرح نے اس سلسلہ میں جو کتب لکھی ہیں جیسے ابن سید الناس، حافظ عراقی اور حافظ ابن حجر وغیرہ وہ اب نایاب ہیں۔

اور نسائی شریف کی ایک خاص چیز یہ ہے کہ وہ بعض احادیث پر اس طرح کلام فرماتے ہیں، قال ابو عبد الرحمن هذا الحديث خطأ، تو یہاں پر تحقیق طلب چیز یہ ہوتی ہے کہ جس چیز پر مصنف نقد فرما رہے ہیں وہ کیا ہے؟ نیز اس کا مقابل جو صواب ہے وہ کیا ہے،؟ ویسے نسائی شریف کے تراجم ابواب کو بھی خاص اہمیت حاصل ہے۔ لیکن چونکہ اس خصوصیت میں بخاری شریف اس سے فائق ہے اس لئے اس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور میزان انداز یہ ہے کہ نسائی شریف کی کتاب الطہارۃ دقیق اور مشکل ہے، اور اس کے ابواب خاص طور سے قابل اعتبار ہیں۔

اور ابی جہر کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بہت سی نادر اور غریب حدیثیں ہیں، نیز چونکہ اس کے اندر ضعات بکثرت ہیں اور بعض روایات موضوع بھی ہیں، اس لئے اس کو ذرا سنبھل کر پڑھنے اور پڑھانے کی ضرورت ہے، یعنی یہ کہ اس کی احادیث موضوع اور مطروحہ پر تنبیہ اور ان کی نشاندہی کی جائے۔

اور حماد شریف کی خصوصیت میں ایک ممتاز چیز اس کی انکار ہیں، امام طحاویؒ اذ لا مذہب حنفی کی ترجیح کو بطریق روایت ثابت فرماتے ہیں، اس سے فاسخ ہونے کے بعد دلیل عقلی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور مذہب حنفی کی ترجیح بطریق درایت و منظر عقل بیان فرماتے ہیں،

اب ہم سنن ابوداؤد کی کچھ خصوصیات اور بعض عادات مصنف کو ذکر **خصائص سنن ابوداؤد** کرتے ہیں۔

۱۔ سنن ابوداؤد میں مجملہ دیگر خصوصیات کے ایک اہم چیز قال ابوداؤد ہے، اس کی غرض کا جاننا بہت اہم ہے، چنانچہ کبھی تو وہ اس سے اختلاف رواۃ فی الاسناد کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی اختلاف رواۃ فی الفاظ الحدیث کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی صرف تعدد طرق وغیرہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اب ہر مقام پر قال ابوداؤد کا مطلب سمجھنا اور ان اختلافات اور فروق کو سمجھنا جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں، ایک اہم کام ہے ان اقادیل ابوداؤد کی متنبہ تشریح و توضیح صاحب بذل المجہود نے کی ہے، ایسی کسی اور شارح نے ہمارے علم کے اعتبار سے نہیں کی ہے۔

۲۔ ایک عادت مصنف کی یہ ہے کہ وہ بعض مرتبہ جب کسی حدیث کی سند کو بیان کرتے ہیں تو وہ ایک سند کے کیسا تھا اسی حدیث کی دوسری سند بھی ساتھ میں چلا دیتے ہیں، اور پھر ہر سند کے جو الفاظ مروی ہوتے ہیں ان کو الگ الگ ممتاز کر دیتے ہیں، اس طرح اگرچہ دوسرے حضرات مصنفین بھی کرتے ہیں لیکن بہت کم، سنن ابوداؤد میں یہ چیز بہت کثرت سے پائی جاتی ہے، غالباً اسی وجہ سے اس کو اس کتاب کے خصائص میں ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۲ مصنف کی ایک عادت یہ ہے کہ وہ بسا اوقات ترجمۃ الباب کے ذریعہ جمع بین الروایات اور دفع تعارض کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جس کا کتاب کے مطالعہ سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۱۳ منجملہ اس کے وہ ہے جس کی تصریح مصنف نے خود فرمائی ہے، اپنے اس خط میں جو انہوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابو داؤد اس سنن میں کسی ایسے راوی کی حدیث کو نہیں لائے ہیں، جو ان کے نزدیک متروک ہو۔

۱۴ اسی طرح مصنف نے اپنی سنن کے بارے میں یہ بھی فرمایا ہے، انہا یقدم رواۃ الافتدہ علی الاھفظ یعنی اگر کسی حدیث کی دو سندیں ہیں، جن میں سے ایک کے راوی اقدم ہیں (وہ سند عالی اور کم وسائل والی ہے) اور دوسری سند کے راوی اھفظ ہیں تو وہ اول الذکر کو اختیار کرتے ہیں، یعنی سند عالی کو اختیار کرتے ہیں گو اس کے رواۃ اھفظ ہوں۔

۱۵ نیز مصنف کی ایک عادت یہ ہے جو ان کے اسی رسالہ مذکورہ سے مستفاد ہے کہ ان کا اصل منشا یہ ہے کہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنے کے لئے اس کے ذیل میں بس ایک ہی روایت لائیں بشرطیکہ اس سے پورا ترجمہ ثابت ہو رہا ہو، اور اگر وہ کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاتے ہیں، تو وہ کسی خاص فائدہ کے تحت جوتی ہے، مثلاً یہ کہ اس دوسری حدیث میں کسی لفظ کی زیادتی ہے جو اول میں نہیں پائی جاتی یا اور کسی خاص فائدہ کے پیش نظر اس خصوصیت کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کا مقصد جمع روایات اور تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنا ہے، جس کے لئے ایک یا دو حدیثیں کافی ہیں، بخلاف امام نسائی و امام مسلم کے وہ ایک حدیث کو متعدد طرق سے لاتے ہیں ان کے پیش نظر تکثیر طرق ہے، بعض مرتبہ وہ کسی حدیث کو اپنی کتاب میں دس بارہ بلکہ اس سے بھی زائد طرق کے ساتھ لاتے ہیں۔

۱۶ نیز مصنف نے اس رسالہ میں اپنی ایک عادت یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ وہ بسا اوقات طویل حدیث کا اختصار کرتے ہیں، اور اس حدیث کا صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو ترجمۃ الباب کے مناسب اور اس سے متعلق ہو، اسلئے کہ پوری حدیث ذکر کرنے کی صورت میں اس حدیث کا جو جزو مقصود ہے وہ بعض لوگوں کے حق میں مخفی رہ سکتا ہے، یعنی یہ پتر چلنے میں دشواری ہوگی کہ اس طویل حدیث کا کونسا حصہ مقصود ہے۔

۱۷ نیز ایک خصوصیت اس کی حسب تصریح مصنف یہ ہے کہ انہوں نے اس کتاب کی احادیث جو صرف چار ہزار آٹھ سو ہیں ان کا انتخاب پانچ لاکھ احادیث سے کیا، جبکہ مسلم کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ اس کا انتخاب تین لاکھ احادیث سے ہے۔

۱۸ اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ اول السنن ہے یعنی اس طرز کی یہ پہلی کتاب ہے، اور

اس سے پہلے حدیث کی تصانیف و تراجم اور مسانید کے قبیل سے تھیں۔

۱۔ نیز ایک خصوصیت اس کی یہ ہے کہ احادیث احکام پر ایسی جامع کتاب اس سے پہلے نہیں لکھی گئی، فقہی احادیث کا جتنا بڑا ذخیرہ اس میں پایا جاتا ہے کسی دوسری کتاب میں نہیں ہے، چنانچہ بعض علماء جیسے ابن الاعرابی و امام غزالی نے تصریح فرمائی ہے کہ کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے۔

۲۔ اس کتاب کے بارے میں ایک بات یہ بھی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں فرمایا: من اسلم دان یتمسک ہستی فلیقراً سنن ابی داؤد جو میری سنت کے ساتھ تمسک یعنی اتباع کرنا چاہے اس کو سنن ابو داؤد پڑھنا چاہئے، اور خواب دیکھنے والے کہا گیا ہے کہ ابو العلاء الوادعی ہیں۔

یہ بحث بھی خصائص ابو داؤد میں سے ہے، اور علماً **ناسکت عنہ ابو داؤد کی بحث** کے مابین اختلافی ہے، اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ امام

ابو داؤد روایات کی تخریج کے ضمن میں اختلاف روایت فی الاسناد کو بھی بیان فرماتے رہتے ہیں، اور پھر جس راوی کی متابعت ان کے علم میں ہوتی ہے اس کو بھی ذکر فرمادیتے ہیں جس سے ایک روایت کا رائج اور دوسری کا مرجوح ہونا خود ہی مستفاد اور مترشح ہو جاتا ہے، غرضیکہ ایسا مینع اختیار فرماتے ہیں جس سے فن حدیث سے مناسبت رکھنے والے باخبر حضرات انداز لگا سکتے ہیں کہ یہ روایت کس درجہ کی ہے، اور بعض مرتبہ مصنف خود کسی طریق کے رائج ہونے کی تصریح یا کم از کم اشارہ فرمادیتے ہیں، لیکن بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ روایت ذکر کرنے کے بعد بالکل خاموش چلے جاتے ہیں، روایت میں کوئی اختلاف یا کسی قسم کا کوئی اضطراب کچھ نہیں بیان فرماتے، اب یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ جس روایت پر مصنف سکوت فرما رہے ہیں وہ کس درجہ کی ہے، اس قسم کی روایات کے بارے میں مصنف نے اس رسالہ میں جو اہل مکہ کے نام سے لکھا ہے، ما لحدیث کو فیہ شیانہو مصالح یعنی جس حدیث پر میں کوئی کلام نہ کروں اس کو مصالح یعنی قابل احتجاج سمجھنا چاہئے، اب مصنف نے تو فرمادیا کہ اس طرح کی روایت میرے نزدیک معتبر اور قابل استدلال ہوتی ہے، لیکن حضرات محدثین کا اس میں اختلاف ہے، اور اس میں تین قول مشہور ہیں، ایک قول وہ ہے جس کو ابن منذر اور ابن السکین نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ ناسکت علیہ ابو داؤد بلا تردد حجتہ ادر صحیح ہے، دوسرا قول وہ ہے جس کو امام نووی اور ابن الصلاح نے اختیار کیا ہے وہ یہ کہ اگر خارج سے اس کا ضعف ثابت ہو تو وہ حسن کے درجہ میں ہے۔

حجتہ اور قابل استدلال ہے، تیسرا قول وہ ہے جس کو حافظ ابن حجر نے اختیار کیا ہے وہ یہ کہ جس روایت پر مصنف سکوت فرمائیں اس روایت کا کوئی شاہد اور مؤید تلاش کیا جائے، اگر اس روایت کا کوئی شاہد مل جائے تب تو وہ حجتہ ہوگی ورنہ وہ روایت قابل توقف ہے، اور حافظ نے اپنے اس قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ

مصنف نے اپنے رسالہ میں یہ بھی تحریر فرمایا ہے وفاقہ وہن شدید بینتہ، یعنی جس روایت میں شدید ضعف ہوتا ہے تو میں اس کو بتلا دیتا ہوں، حافظ کہتے ہیں کہ مصنف کے اس کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ جہاں پر وہن غیر شدید ہوتا ہے اس کو نہیں بیان فرماتے بلکہ سکوت فرما جاتے ہیں، جب یہ صورت حال ہے تو ماسکت علیہ ابو داؤد کو مطلقاً کیسے حجتہ مان لیا جائے۔ نیز وہ فرماتے ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی روایت کی سند میں کوئی ضعیف راوی ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود مصنف وہاں سکوت فرماتے ہیں، جیسے مثلاً عبد اللہ بن ہبیر اور صالح مولی التوامہ وغیرہ نیز بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ وہ کسی ضعیف راوی کی بنا پر ایک جگہ کسی روایت پر کلام فرما دیتے ہیں، پھر دوسری جگہ جب وہ راوی کسی روایت میں آتا ہے تو ماسبق پر اعتماد کرتے ہوئے اس پر کلام نہیں فرماتے، لیکن دیکھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ مصنف اس پر سکوت فرما رہے ہیں، غرضیکہ ان تمام وجوہ کا مقتضی حافظ نے یہ نکالا کہ ماسکت علیہ ابو داؤد کا حکم توقف ہے، کہ جب تک اس کا شاہد اور مؤید نہ ملے اس کو حجتہ نہ قرار دیا جائے، ایک چوتھا قول یہاں پر وہ ہے جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنا ہے وہ یہ کہ ماسکت علیہ ابو داؤد میں حافظ منذری کو دیکھنا چاہئے، اگر وہ بھی سکوت کریں تب تو ماسکت علیہ ابو داؤد حجتہ ہے ورنہ نہیں، چنانچہ بعض مقامات ایسے ہیں جہاں مصنف نے تو سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذری نے وہاں پر کلام فرمایا ہے، یہ منذری وہی حافظ زکی الدین منذری ہیں جو التریغیب والترہیب، حدیث کی مشہور کتاب کے مصنف ہیں، بڑے مبصر اور ناقد ہیں حدیث میں سے ہیں، انہوں نے سنن ابو داؤد کا اختصار کر کے اس کی شرح فرمائی ہے۔

سنن ابو داؤد میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟ | ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ اس سنن میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں علامہ سخاوی نے فتح الملیث میں لکھا ہے کہ سنن ابو داؤد میں ایک حدیث ثلاثی ہے، اور یہ حدیث وہ ہے جو حوض کوثر کے بیان میں ہے جس کے راوی حضرت ابو ہریرۃ الاسلمی ہیں، مضمون اس کا یہ ہے کہ ایک بار عبید اللہ بن زیاد امیر کوفہ نے ان صحابی کو اپنی مجلس میں طلب کیا، چنانچہ وہ تشریف لے گئے، امیر نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو اس لئے بلایا ہے تاکہ آپ سے معلوم کروں کہ آپ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حوض کوثر کے بارے میں کچھ سنا ہے یا نہیں، اس حدیث کی تخریج امام ابو داؤد نے اوامر کتاب یعنی شرح السنہ میں، باب فی الخوض کے تحت فرمائی ہے، اس کے بارے میں علامہ سخاوی نے لکھا ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے ثلاثی ہے، لیکن یہ ان کا تسامح ہے، سند حدیث پر نظر ڈالنے سے اول و بل میں بے شک یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثلاثی ہے، لیکن

علامہ ابو داؤد کا یہ رسالہ بعض نسخ ابو داؤد کے اول یا اخیر میں مطبوع ہے، قابل مطالعہ ہے اور علامہ زاہد کوثر کی تحقیق کیساتھ معرشتائے ہونچکا

غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ثلاثی نہیں بلکہ رباعی ہے البتہ اس حدیث کو رباعی فی کم الثلاثی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس حدیث کو صحابی سے روایت کرنے والے تابعی ہیں اور تابعی کے شاگرد بھی تابعی ہیں، لہذا اتحاد طبقہ کی وجہ سے دو راوی ایک کے حکم میں ہو سکتے ہیں، سو اس لحاظ سے اس کو ثلاثی کہا جاسکتا ہے۔

اس حدیث کو بعض حضرات نے حدیث الدعراج سے تعبیر کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ابو ہریرہ اسلمی صحابی راوی حدیث دعراج یعنی پستہ قد اور بھاری بدن تھے، اور عبید اللہ بن زیاد نے ان کو دیکھ کر بطور تذکرہ دعراج کہا تھا جس کو سن کر ابو ہریرہ بخشنے ناگواری کا اظہار فرمایا تھا

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حدیث ثلاثی کا مطلب یہ ہے کہ مصنف کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان

کتاب صحاح میں ثلاثیات کا وجود

صرف تین راویوں کا واسطہ ہو اور اگر صرف دو ہوں گے تو اس کو ثلاثی کہا جائے گا، صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں حدیث ثلاثی نہیں ہے، البتہ موطا مالک میں بعض روایات ثلاثی پائی جاتی ہیں، اور ثلاثیات صحاح ستہ میں سے بعض میں ہیں اور بعض میں نہیں، ترمذی شریف میں صرف ایک حدیث ثلاثی ہے جو کتاب المغنن میں ہے، جس کے راوی حضرت انس بن مالک ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یا بنی النبی انما انتم العربیہ علی دینہ کا بعض علی الجسر، یعنی لوگوں پر ایسا زانہ آنے والا ہے جس میں دین پر قائم رہنا ایسا مشکل ہوگا جیسے چنگاری کو ہاتھ میں لینا، اور ابن ماجہ میں پانچ ثلاثیات ہیں اور سب سے زیادہ بخاری شریف میں ہیں اس میں بائیس حدیثیں ثلاثی ہیں، اور نسائی و مسلم شریف میں کوئی حدیث ثلاثی نہیں ہے، ان دونوں کتابوں میں زائد سے زائد علوسند مشکل رباعی ہے اور تمام صحاح ستہ میں رباعی بکثرت ملتی ہیں،

وسائط (یعنی رجال سند) کا کم ہونا محدثین کی اصطلاح میں علوسند کہلاتا ہے، اور جس سند کے راوی کم ہوتے ہیں اس کو سند خالی کہتے ہیں، اور اس کا مقابل ہے سند سافل یا ہزل، صحاح ستہ میں زائد سے زائد جو نزول ہے وہ عشاری ہے، چنانچہ ترمذی اور نسائی میں ایک حدیث عشاری ہے، یعنی وہ حدیث جس کی سند میں صاحب کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان دس راویوں کا واسطہ ہو۔

الروایات المنتقاة لابن الجوزی

حافظ ابن حجر عسقلانی نے القول للددنی الذنب عن سند احمد، لکھی جس میں انہوں نے سند احمد کی ایسی جو ہیں احادیث کو مستثنیٰ کیا ہے، جس پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ ان جو ہیں روایات میں عجب یہ ہے کہ ایک روایت مسلم شریف کی بھی وہاں غفلت شدیدۃ منہ اور علامہ سیوطی نے ایک

رسالہ لکھا ہے جس کا نام القول الحسن فی الذنب عن الحسن ہے اس میں انہوں نے ایک سو بیس احادیث سے زائد کا اشتہار کیا ہے جن میں ایک روایت بخاری نسخہ حاد بن شاہر کی اور ایک روایت مسلم شریف کی ہے، ایک دوسری کتاب علامہ سیوطیؒ کی التعقیبات علی الموضوعات ہے جس میں انہوں نے جیسا کہ حضرت شیخ نے مقدمہ لائح میں تحریر فرمایا ہے، تین سو احادیث کو مستثنیٰ کیا ہے، جن میں سے ایک روایت مسلم کی اور ایک بخاری کی ہے، اور ۳۸ روایات مسند احمد کی ہیں اور اربعہ میں سنن ابوداؤد کی ہیں، اور دس فضائی شریف کی ہیں، اور تیس ترمذی شریف کی اور اتنی ہی ابن ماجہ کی ہیں، اور ساٹھ مستدرک حاکم کی ہیں، ان سب احادیث کے بارے میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں، سنن ابوداؤد کی جن تو روایات پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، وہ یہ ہیں،

۱۔ حدیث صلوۃ التبیح

۲۔ حدیث ابی بن عمارہ فی عدم توقیت السح

۳۔ حدیث مساؤ بن یمل فی جمع التقدیم فی السفر

۴۔ حدیث للسائل حق وان جار علی غریب،

۵۔ حدیث لا تنس ید لایس فخر العنت فی کتاب النکاح

۶۔ حدیث من سئل عن علم فکتہ الجہم بلجام من نار

۷۔ حدیث لا تقطعوا للعلم بالسکین،

۸۔ حدیث القدیریہ بحسب ہذہ الامۃ

۹۔ حدیث المؤمن غزو کریم والمنا فی خبثہ یم

علامہ سیوطیؒ نے ان میں سے بعض کا قول الحسن فی الذنب عن الحسن میں حجاب دیا ہے اور بعض کا التعقیبات علی الموضوعات میں، یعنی یہ ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں بھی علاوہ ابن ماجہ کے، ان شانہ اللہ تعالیٰ کوئی حدیث موضوع نہیں ہے، ہم نے یہ بات الفیض السامی کے مقدمہ

۱۰۔ سنن ابوداؤد کی ان روایات کو موضوع کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے اس تصریح کے ساتھ یہ فرمایا ہو کہ فلاں فلاں حدیث جو سنن ابوداؤد یا ترمذی میں ہے وہ موضوع ہے بلکہ انہوں نے صرف احادیث موضوعہ پر ایک ضخیم کتاب لکھی ہے اس میں انہوں نے صرف ان روایات کو حجاج کی تحقیق میں موضوع تھیں جمع فرمادیا، اب چونکہ ان کا تشدد علماء کے مابین مشہور تھا، اس لئے علامہ نے ان کی اس کتاب کا اس نیت سے جائزہ لیا کہ ان احادیث میں کوئی حدیث ایسی تو نہیں جو صحاح میں سے کسی میں موجود ہو، اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد میں ایسی روایات تو ملتی ہیں۔

میں بھی لکھی ہے

امام ابو داؤد کی شرط تخریج

منجملہ ان امور کے جن کا جاننا طالب حدیث کے لئے اہم اور مفید ہے وہ شروط ائمہ حدیث ہے، تم شروع و حواشی کے اندر کثرت سے دیکھو اور پڑھو گے کہ فلاں حدیث چونکہ امام بخاری کی شرط کے مطابق نہیں تھی، یا فلاں مصنف کے چونکہ شرط کے مطابق نہیں تھی، اس لئے انہوں نے اس کو اپنی کتاب میں نہیں لیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات محدثین و مؤلفین صحاح ستہ کی تخریج احادیث کے لئے اپنی اپنی کچھ خاص شرطیں ہیں کہ جو روایت ان کے نزدیک ان کی اختیار کردہ شرائط اور معیار پر اترتی ہیں ان ہی کو وہ اپنی کتاب میں جگہ دیتے ہیں، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لایع میں تحریر فرمایا ہے کہ شرائط محدثین کے سلسلہ میں بہت سی کتابیں اور رسائل تصنیف کئے گئے، چنانچہ حازمی کی شروط الاثمة الخمسة مشہور و معروف ہے جس پر علامہ زاہد الکوثرؒ کی تعلق بھی ہے، اسی طرح ابن طاہر المقدسی کی شروط الاثمة الستہ ای موضوع پر مستقل کتاب ہے، اور اس سے پہلے بھی بلکہ یہ کہنے کے سب سے پہلے امام ابو عبد الرحمن مندہؒ نے جو چوتھی صدی کے علماء میں سے ہیں، اس موضوع پر کتاب لکھی ہے، بہر حال ضرورت یہ ہے کہ یہ جانا جائے کہ امام ابو داؤدؒ کی اس کتاب میں کیا شرائط ہیں؟ جس کو ملحوظ رکھتے ہوئے وہ اپنی اس سنن میں روایات لیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں مجھے ایک بہت مختصر اور جامع بات معارف السنن میں ملی، جو انہوں نے علامہ النور شاہ کشمیریؒ سے نقل کی ہے، اس میں مختصر انداز میں اکثر صحاح ستہ کے مصنفین کی شرائط کو بیان کر دیا ہے، اس کو ہم بیان کرتے ہیں جس سے امام ابو داؤدؒ کی شرط کا بھی علم ہو جائے گا، لیکن ان شرائط کے جانتے سے پہلے یہ بات بھی سمجھ لینا چاہئے کہ بعض علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان حضرات مصنفین صحاح ستہ نے کسی مقام پر یہ تصریح نہیں کی کہ ہماری اس تصنیف میں فلاں فلاں شرط ہے، بلکہ صورت حال یہ ہے کہ حضرات محدثین نے ان صحاح ستہ کا مطالعہ کر کے ان کے مصنفین کا طرز عمل دیکھ کر کہ اپنی کتاب میں روایات لینے کی ترتیب کیا ہے، اور کس درجہ کی روایات کو لیتے ہیں ان چیزوں کو بغور دیکھ کر اپنے انداز سے یہ بات بیان کی ہے کہ فلاں مصنف کی شرط تخریج یہ ہے اور فلاں کی یہ ہے، اب سنئے وہ شرائط جن کو مولانا یوسف بخاریؒ نے علامہ النور شاہ کشمیریؒ کے حوالہ سے معارف السنن میں ذکر کیا ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

امام بخاریؒ کی شرط الاتقان و کثرة ملازمة الراوی للشیخ ہے، یعنی امام بخاریؒ ایسے راوی کی روایت کو لیتے ہیں جس میں دو مصنفین پائی جائیں، اول اتقان جس کا حاصل یہ ہے کہ راوی کے اندر قوت حفظ کے ساتھ اہتمام

حفظ کی شان موجود ہو، دوسری مفت ملازمہ شیخ ہے، یعنی اپنے شیخ کی خدمت میں حاضر باشی اور طولِ صحبت اس کو حاصل ہو۔

امام مسلم کی شرط صرف اتقان ہے، کثرت ملازمہ شرط نہیں بلکہ ان کے نزدیک تو صرف امکان لغت اور معاشرت بین الراوی والمرودی منہ کافی ہے۔

امام ابوداؤد و امام نسائی کی شرط صرف کثرت ملازمہ ہے نہ کہ اتقان۔

امام ترمذی کے نزدیک دونوں کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

صاحب منہل نے ابن مندہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابوداؤد کی شرط ایسے رواۃ کی احادیث کی تخریج کرنا ہے جن کے نمک پر اجماع ہو (یعنی جو بالاجماع متروک نہ ہوں) اسی کے ساتھ سند میں انقطاع وارسال ہو بلکہ حدیث متصل السند ہو۔

سنن ابوداؤد کے نسخے اور تعدد نسخ کا منشاء جانتا چاہئے کہ ان کتب صحاح کے نسخے مختلف ہیں

پر یہ سوال ہوتا ہے کہ تعدد نسخ کا منشاء کیا ہے؟ سو جانتا چاہئے کہ ہمارے زمانہ میں تحصیل حدیث کا طریقہ اور صورت یہ ہوتی ہے کہ طالب علم حدیث کی کتاب سامنے رکھ کر کسی استاذ سے اس کو کہے اور پڑھے، اور جس زمانہ کی یہ تصانیف ہیں صحاح ستہ وغیرہ اس زمانہ میں مطابقت نہیں تھے، اس طریقہ سے کتب حدیث کے نسخے مطبوعہ نہیں ملتے تھے جس طرح اس زمانہ میں ملتے ہیں بلکہ اس زمانہ میں تحصیل حدیث اس طرح ہوتی تھی کہ ایک طالب حدیث کسی محدث کی خدمت میں جاتا ہے اور ان کی خدمت میں ہا کر عرض کرتا ہے کہ میں آپ سے آپ کی روایات کا سماع کرنا چاہتا ہوں اور ان کو معلوم کرنا چاہتا ہوں، اس پر وہ محدث اپنی اصل کتاب سے یا اپنے حافظے سے اپنے شاگردوں کو ان احادیث کا اقرار کرا دیتا کرتے تھے، وہاں طالب علم کا مقصود پڑھنے سے متون احادیث اور ان کی اسانید کو حاصل کرنا ہوتا تھا، جو پہلے سے ان کے علم میں یا کسی کتاب میں ان کے پاس موجود نہ ہوتی تھیں، گویا اصل روایات کو حاصل کرنا مقصود ہوتا تھا، اور اس زمانہ میں یہ صورت حال نہیں ہے، بلکہ اب تو یہ ہے کہ جن احادیث کو وہ استاذ سے پڑھنا چاہ رہا ہے جس طرح وہ استاذ کے پاس مطبوعہ کتاب میں موجود ہیں اس طرح وہ احادیث خود شاگرد کے پاس پہلے سے موجود اور محفوظ ہیں، اب جب یہ بات ہے کہ اس زمانہ میں ملازمہ اپنے استاذ سے احادیث سن کر لکھتے اور جمع کرتے تھے، ظاہر ہے لکھنے والے

ملہ کذا فی معارف السنن ج ۲

شاگرد مختلف ہوتے ہیں، بعض شاگردوں نے اس سال پڑھا اور بعض نے گذشتہ، اور بعض نے گذشتہ سے گذشتہ، اسی محدث سے سن سنکر احادیث لکھیں تو جس سال اس محدث نے اپنے شاگردوں کو جتنی روایات کا اطلاع کر دیا ان کے پاس اتنی محفوظ ہو گئیں، اب اساذ کے اطلاع کرانے میں مختلف سین میں روایات میں کمی و زیادتی ہوتی تھی، جیسا کہ اس زمانہ میں آپ لوگ اسانذہ کی تقریر ضبط کرتے ہیں تو یہ ضروری نہیں کہ جتنی تقریر اساذ نے اس سال کی ہے اتنی ہی تقریر گذشتہ سال کی ہو، بلکہ کلام کی کمی و زیادتی میں یقیناً فرق ہوتا ہے اسی طرح اس زمانہ میں نفس روایات کی تعداد میں کمی و زیادتی کا فرق ہو جاتا تھا، سو یہ ہے نثار اختلاف نسخ اور تعدد نسخ کا، اب ہمیں یہ بتلانا ہے کہ اس کتاب کے کتنے نسخے ہیں، سو اس کے بہت سے نسخے ہیں جن میں زیادہ مشہور امام ابو داؤد کے چار تلامذہ کے چار نسخے ہیں، جن کو حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ نے بذل الجہود کے مقدمہ میں تقریر فرمایا ہے۔

۱۔ ایک نسخہ ابو علی نووی کا ہے جن کا پورا نام محمد بن احمد عمر والبصری ہے، المتوفی ۵۹۷ھ و اللہ ولی منسوب الی بیع اللہ، یعنی نووی موتی کی خرید و فروخت کرنے کی طرف منسوب ہیں، غالباً ان کے یہاں جو ابواب، موتیوں وغیرہ کی تجارت ہوتی ہوگی، ہمارے یہاں (بلاد مشرق میں) یہی نسخہ رائج ہے، انہوں نے ۷۳۴ھ میں اس کو امام ابو داؤد سے روایت کیا ہے اور یہ آخری اطلاع ہے جو انہوں نے سنہ مذکور میں کرایا، کیونکہ یہی سال مصنف کا سنہ وفات ہے، اسی وجہ سے یہ نسخہ اصح النسخ سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ دوسرا نسخہ ابن داسہ کا ہے جن کا پورا نام ابو بکر محمد بن بکر بن داسہ التمار البصری ہے، بلاد مغرب میں یہی نسخہ مشہور ہے، امام ابو سلیمان الخطابی جو مشہور شراح حدیث میں سے ہیں، اور سنن ابو داؤد کے بھی شارح ہیں انہوں نے سنن ابو داؤد براہ راست ابن داسہ سے اخذ کی ہے، وہ فرماتے ہیں: قرأتہ بالبصرة علی ابی بکر بن داسہ، اور پھر اخذ کرنے کے بعد اپنے اسی نسخہ پر شرح بھی لکھی ہے جو معالم السنن کے نام سے مشہور ہے ابن داسہ اور نووی کے نسخوں میں فرق صرف عقیدہ و تاخیر کا ہے کی زیادتی کا نہیں۔

۳۔ تیسرا نسخہ ابو یحییٰ الرطبی کا ہے، ان کا پورا نام ابو یحییٰ السنخ بن موسی الرطبی ہے، وراق ابو داؤد کے لقب سے مشہور ہیں، وراق کے معنی بظاہر حافظ کتب خانہ کے ہیں، و هذه النسخة تقتارب نسخة ابن داسہ۔

۴۔ چوتھا نسخہ ابن الاعرابی کا ہے، ان کا نام ابو سعید احمد بن محمد ہے، المتوفی ۶۲۰ھ۔

ابن الاعرابی کنیت سے مشہور ہیں، یہ نسخہ ناقص ہے اس میں کتاب الفتن، کتاب الملاححہ، کتاب الحروف، اور اسی طرح نصف کتاب اللباس نہیں ہے۔

۵۔ پانچواں نسخہ ابوالحسن عبدی کا ہے، اس نسخہ میں بعض رواد اور اسانید پر ایسا کلام ہے جو دوسرے نسخوں میں نہیں پایا جاتا نبی علیہ السلام الحافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ۔

حضرت شیخ نور اللہ مرتدہ نے مقدمہ بذل میں (جو کہ ہنوز غیر مطبوع ہے) بیس سے زائد اس کی شرح گنوائی ہیں، اس کی پانچ شرح تو مشہور اور کامل ہیں، اکثر ان میں سے مطبوع بھی ہیں۔

الشرح والمواشی

۱۔ معالم السنن، یہ شرح امام ابوسلمان حمد بن ابراہیم الخطابی المتوفی ۳۸۰ھ کی تالیف ہے، ان کی یہ شرح نسخہ ابن داسہ پر ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے بیان کیا، اور یہ شرح کامل جامع و مختصر ہے، بندہ کا خیال تھا کہ یہ غالباً اقدم الشروح ہے، اس کے بعد اس بات کی تصریح محمد کو فیض الباری میں مل گئی کہ یہ اس کتاب کی سب سے پہلی شرح ہے۔

۲۔ ایک شرح شہاب بن رسلان نے بھی لکھی ہے جو حافظ ابن حجر کے شاگرد ہیں ان کی یہ شرح شرح ابن رسلان کے نام سے مشہور ہے، سنا ہے کہ یہ شرح کافی مبسوط آٹھ جلدوں میں ہے، لیکن اس کا کامل نسخہ دستیاب نہیں ہے، اس کی متفرق جلدیں بعض حضرات کے پاس محفوظ ہیں، اس کے دو جز حضرت سہارنپوری نور اللہ مرتدہ مجاز مقدس سے اپنے اہتمام سے نقل کرا کر یہاں لائے تھے، جو مظاہر علوم کے کتب خانہ میں محفوظ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرتدہ اس شرح کی بہت تعریف فرماتے تھے، اور حضرت نے اس کے موجودہ اجزاء سے اپنی تالیفات میں کافی استفادہ فرمایا ہے۔

۳۔ مرقاة السعود الی سنن ابوداؤد یہ علامہ جلال الدین سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی تصنیف ہے، علی بن سلیمان الدمشقی نے اس شرح کی تلخیص کی ہے، اور اس تلخیص کا نام ہے درجاء مرقاة السعود، حضرت سہارنپوری بذل الجہود میں جو فرماتے ہیں کذا فی الشرح اس سے بھی شرح مراد ہوتی ہے۔

۴۔ المختصر للنذری، اس کا نام مصنف نے التجتبی رکھا ہے، حافظ زکی الدین منذریؒ اور ان کی اس شرح کا ذکر

ابن الاعرابی ہذا غیر ابن الاعرابی اللغوی المشہور، دہو محمد بن زیاد المتوفی ۳۸۰ھ و ہذا الثانی اقدم من صاحب النسوة افادہ مولانا سعید بانسوری،

ہمارے کلام میں پہلے آچکا۔

۵۔ تہذیب السنن۔ یہ علامہ ابن قیمؒ کی تصنیف ہے، اس میں ہر حدیث پر کلام نہیں ہے، بلکہ جدیدہ چیدہ ابواب پر شارح نے کلام کیا ہے، اور بعض جگہ خوب تفصیل سے لکھا ہے کوئی کسر نہیں چھوڑی۔

یہ پانچ تو قدیم اور مشہور شرحیں ہیں اور تین شرحیں اس کی بعد کی ہیں، جن کو شروع جدیدہ کہنا مناسب ہے۔
۱۔ عون المعبود شرح سنن ابوداؤد۔ یہ ایک اہل حدیث عالم نے لکھی ہے جن کا نام محمد اشرف عظیم آبادی ہے یہ شرح مکمل ہے، اور چار ضخیم جلدوں میں ہند میں طبع ہو چکی ہے، اس شرح میں فوائد حدیثیہ کافی ہیں، لیکن شائع سے قبل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں بہت سی جگہ تسامح ہوا ہے جن کی ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل الجہود میں متعدد مقامات پر تنبیہ اور نشانہ ہی فرمائی ہے، اور چونکہ اہل حدیث وغیرہ مقلد ہیں اس لئے علماء مقلدین خصوصاً احناف پر استیلاۃ لسان (زبان درازی) کی ہے، جس کی وجہ سے ہمارے حضرت سہارنپوریؒ ان سے ناخوش تھے، جس کا ذکر خود حضرت نے مقدمہ بذل میں فرمایا ہے، اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ میں اس شرح سے کوئی مضمون اپنی شرح میں اس وقت تک نقل نہیں کرتا جب تک میں اس مضمون کو اصل کتاب یعنی منقول عنہ میں نہ دیکھ لوں۔

۲۔ بذل الجہود فی مل ابی داؤد جو ہمارے اور آپ کے لئے محتاج تعارف نہیں یا کم از کم نہیں ہونی چاہیے، یہ شرح مخدوج پانچ ضخیم جلدوں میں ہے، مل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں اس سے بہتر کوئی شرح نہیں ہے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے اپنے اخیر زمانہ حیات میں اس کو اپنے حواشی کے اضافہ کے ساتھ بیروت سے معری طرز پر طبع کرایا ہے، جو بیس جلدوں میں ہے۔

اس شرح کی تالیف میں حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ کے تقریباً دس سال صرف ہوئے، اس تالیف میں حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ حضرت سہارنپوریؒ کے دست راست تھے، اور حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے مقدمہ بذل الجہود میں اس تعاون کا ذکر کرتے ہوئے میرے بارے میں تحریر فرمادیا تھا جو جدید بیان ینب الیہ هذا الشرح، اس عبارت کو میں نے اپنے ہاتھ سے قلمزد کر دیا تھا، جب حضرت سہارنپوریؒ کی اس پر نظر پڑی تو ہوجھایا کیا کیا؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت اس میں بذل کی اہانت ہے، حضرت خاموش ہو گئے، حضرت سہارنپوریؒ نے مقدمہ بذل میں حضرت شیخؒ کی اس تالیف میں اعانت کا تذکرہ ان لفظوں سے کیا ہے۔۔۔

واعانتی علیہ بعض احبابی خصوصاً منہم عزیز ذی وقرة عینی وقلبی الحاج الحافظ المولوی محمد زکریا بن مولانا الحاج الحافظ المولوی محمد یعنی العائد ہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ بذل الجہود پر

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے بڑے قیمتی حواشی ہیں، ان میں سے بہت سے حواشی بذل الجہود مصری کے ساتھ حاشیہ پر طبع ہو گئے ہیں، احقر نے بذل الجہود سے استفادہ کے ساتھ ان حواشی سے بھی استفادہ کیا ہے اس تقریر ابوداؤد میں ناظرین بذل الجہود اور حضرت شیخ کے ان حواشی کا بکثرت حوالہ پائیں گے، امید ہے کہ یہ تقریر بذل الجہود شریف کے مضامین عالیہ کی طرف رسائی کا ایک عمدہ اور آسان ذریعہ ہوگی۔

۳۔ المنہل العذب المورود فی شرح سنن ابی داؤد۔ یہ محمود بن محمد بن خطاب سبکیؒ کی تصنیف ہے، علامہ ازہر میں سے جو بڑے جید عالم ہیں اور مالکی مسلک میں ان کی یہ شرح پوری نہیں ہے عمر نے وفات کی جس کی وجہ سے شرح کی تکمیل نہ ہو سکی، یہ شرح مالک عربیہ میں مطبوع و دستیاب ہے، ان کا طرز علامہ صبیحیؒ کے اس طرز سے ملتا جلتا ہے جو انہوں نے شرح بخاری میں اختیار کیا ہے، مادہ اس کے دو تین حواشی مشہور و معروف ہیں ۱۔ فتح الودود، یہ ابو الحسن محمد بن عبد الباقی السمرقانی المتوفی ۷۵۵ھ کا حاشیہ ہے، موصوف، مسلک حنفی ہیں علامہ سیوطیؒ کی طرح ان کے بھی تمام صحاح ستہ پر حواشی ہیں۔

۲۔ التعلیق الممودیہ مولانا فخر الحسن گنگوہی المتوفی سنہ ۱۳۵۵ھ کا حاشیہ ہے، جو حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کے تلامذہ میں سے ہیں،

۳۔ انوار المحمود علی سنن ابی داؤد، یہ دراصل حضرت شیخ الہند، حضرت مولانا غلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، ان حضرات کی درسی متعاریر کا مجموعہ ہے، جن کو کسی صاحب نے جمع کیا ہے،

اس کے علاوہ اور بہت سے حضرات نے اس کی شرح لکھنی شروع کی لیکن تکمیل نہ ہو سکی چنانچہ امام نوویؒ نے بھی شروع کی علامہ صبیحیؒ نے بھی شروع کی جس کا انہوں نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں حوالہ بھی دیا ہے، اسی طرح حافظ عراقیؒ نے باب مسجد السہویک کی شرح سات جلدوں میں لکھی، کہا گیا ہے کہ اگر یہ شرح پوری کتب کی اسی بسط کے ساتھ لکھی جاتی تو چالیس جلدوں میں پوری ہوتی۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا معمول ہماری طابعی کے زمانہ سے قبل ابوداؤد شریف کے سبق میں، اور اس کے بعد ہماری طابعی کے

آداب طالب حدیث

دور میں بخاری شریف کے سبق میں طالب حدیث کے لئے دس آداب بیان فرماتے کا دستور تھا میں بھی عام طور سے سبق میں ان ہی دس آداب کو بیان کیا کرتا ہوں، کبھی ذرا تفصیل سے اور کبھی اختصار کے ساتھ اس وقت بھی مختصراً ہی سنئے!

۱۔ اخلاص نیت ۲۔ اہتمام المنصور فی الدرس یعنی سبق کی پابندی، میں نے اپنی طابعی کے زمانہ میں بحمد اللہ

خوب پابندی کا ہے، مجھے یاد نہیں کہ میں نے کبھی شرح جامی کے سبق میں بھی پورے سال میں ایک غیر ماضی کی ہو چہ جائیکہ حدیث کے سبق میں بھی نہیں کہ غیر ماضی نہیں بلکہ رخصت بھی نہیں لی، اس لئے کہ جو سبق استاذ کے سامنے پڑھنے سے رہ گیا بس بھوکہ وہ رہ ہی گیا، غیر ماضی میں تعلیم کا بڑا نقصان ہے، اور یہ بے برکتی کا باعث ہے، ۲۔ الامطاف یعنی صف بندی، طلبہ سبق میں صف بنا کر قاعدہ سے مل سکتے ہیں یہ نہیں کہ درس گاہ میں در سے پہنچ نہ ہے، اور چپکے سے آکر پیچھے کی جانب سے دروازے میں بیٹھ جائیں ۳۔ ہیئت جلوس کی اصلاح یعنی مودب اور جہاں تک ہو سکے دوڑاؤ ہو کر بیٹھیں، غرضیکہ چوزانو پاؤں پھیلا کر نہ بیٹھیں، ۵۔ قدم انوم فی اشار الدرس، دوران سبق نہ سونے اور سبق ذوق و شوق کے ساتھ مستعد ہو کر سنے، گھنٹہ غفلت میں نہ گزر جائے، ۶۔ قدم الاقدام علی الکتاب یعنی کتاب پر ٹیک نہ لگائیں اس پر کہنی وغیرہ رکھ کر بوجھ نہ دیں، ۷۔ قدم الشک فی بعض الفاظ الحمد و الحمد یعنی کتاب الحمد وغیرہ میں جب نقش اور گالی کے الفاظ آئیں تو مسرورہ اگر ان کا ترجمہ اردو میں کیا جائے تو اس کو بڑی متانت اور سنجیدگی کے ساتھ سنا کہ ہنس وغیرہ بالکل نہ آئے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ کتاب الحمد و کی حدیث میں جب کوئی نقش اور گالی کا لفظ آتا تو اس لفظ کا ترجمہ اردو میں صاف صاف فرمادیتے، اور حضرت یہ فرمایا کرتے تھے کہ عربی کی گالی ہے، جب ضرورہ و مضمرہ سرورہ کو سنیں صلی اللہ علیہ وسلم اس کو اپنی زبان مبارک سے ادا فرما سکتے ہیں تو ہماری کیا حیثیت ہے، چنانچہ حضرت شیخ کتاب الحمد و میں جب یہ لفظ اُکٹھا یا بخاری شریف چٹا ہر صلیح حدیث والی حدیث میں صلیح اکبر کے کلام میں یہ لفظ آتا، اُکٹھا بظُر اللات، تو ان لفظوں کا اردو میں ترجمہ مرتب کرتے، ۸۔ آداب ہائمتہ الفقہ یعنی فقہاء کرام کے ساتھ نہایت ادب و احترام کا معاملہ کرنا، ایسا ہو کہ کوئی حدیث ائمہ میں سے کسی امام کے خلاف سامنے آئے، تو اس امام کے بارے میں سورہ اہل کی بات ذہن میں آئے اس سلسلہ میں حضرت شیخ حضرت گنگوہی کا واقعہ سناتے تھے جو حضرت نے اپنی تصانیف آپ بیتی وغیرہ میں بھی کئی جگہ لکھا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے اپنے درس حدیث میں ایک ایسی حدیث کی جو بظاہر حنفیہ کے خلاف تھی بہت اچھی توجیہ اور تاویل فرمائی، شاگردوں میں سے کسی ایک نے عرض کیا کہ اگر حضرت امام شافعی اس توجیہ کو سن لیتے تو اپنے قول سے رجوع فرما لیتے، اس پر حضرت قدس سرہ نے فرمایا تو بہ توبہ، استغفر اللہ حضرت امام شافعی اگر موجود ہوتے تو میری یہ تقریر ایک شبہ ہوتی، اور حضرت مجتہد اس کا جواب فرمادیتے، اب تو چونکہ ائمہ مجتہدین ہمارے سامنے موجود نہیں ہیں، صرف ان کے اقوال ہمارے سامنے ہیں، ان اقوال میں سے ہم امام ابوحنیفہ کے قول کو اقرب الی القرآن والحدیث پاتے ہیں، اس لئے اس کی تائید کرتے ہیں ورنہ ائمہ مجتہدین میں

سے (بافرض) اگر اس وقت کوئی موجود ہوتا تو اس کی اتباع اور تقلید بغیر چارہ کار نہوتا، ۹۔ احترام العلم والعلما یعنی اساتذہ کا ادب نہ صرف ظاہراً بلکہ دل سے، ورنہ استاذ کی بے ادبی علم سے محرومی کا قوی سبب ہے، استاذ ہی نہیں تکرار کرنے والے ساتھی اور رفیق درس اور کتاب بلکہ درس گاہ اور تپائی کا بھی جس پر کتاب رکھ کر پڑھتے ہیں، ان سب کا احترام ملحوظ رکھنا چاہیے، ۱۰۔ اصلاح الہیت یعنی اپنی ہیئت وضع قطع اور لباس شریعت و سنت کے مطابق رکھنے کا اہتمام اور لباس جو حدیث سے ثابت اور منقول ہو اس کی رعایت رکھنا اور جس قسم کے لباس کا حدیث میں ذکر نہ ہو اس میں صلحائے وقت کا اتباع کرنا، چنانچہ مسرآن کریم میں ہے

وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ، وَلَاقِيَهُ

بمجد اللہ مقدمۃ الکتاب پورا ہو رہا ہے، صرف سند کا بیان باقی ہے، آپ کو یاد ہو گا کہ ہم نے جہاں سنن ابو داؤد کے تسمیہ کی بحث تھی وہاں انواع کتب حدیث کا اجمالاً ذکر کیا تھا، اور وہاں ہم نے کہا تھا کہ آئندہ اگر موقع ملا تو بعض انواع کتب حدیث اور ان کی تعریف، معادینق و امثلہ بیان کریں گے۔ اب ان کو سنئے!

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ جب میں نے مشکوٰۃ شریف پڑھائی تو اس وقت تک مجھے نتیجہ اور تلاش سے صرف دس بارہ انواع کتب حدیث معلوم ہو سکیں، اس کے بعد جوں جوں اشتغال بالحدیث اور کتب حدیث کا مطالعہ بڑھتا گیا تو پھر بہت سی انواع سامنے آتی گئیں، چنانچہ مقدمہ لایع کی تالیف تک پہنچیں سے زائد انواع معلوم ہو گئی تھیں، یہ بات حضرت شیخ نے درس بخاری میں بیان فرمائی تھی، اب آپ سنئے کہ حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں تفصیل کے ساتھ ستائیس انواع کتب حدیث اور ان کی مثالیں تحریر فرمائی ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ نے بھی بذل الجہود کے مقدمہ میں نہایت اختصار کے ساتھ دس انواع کتب حدیث بیان فرمائی ہیں، اور بندہ نے مقدمہ بذل اور مقدمہ لایع دونوں کو سامنے رکھ کر الفیض الہامی کے مقدمہ میں پچیس کے قریب انواع کتب حدیث کی تعریفات اور ان کے معادینق و امثلہ بسط اور تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، خود اس وقت نکال کر ان کو دیکھیے، جن کتابوں کی تصنیف و تالیف میں حضرات محدثین نے اپنی عمریں پوری کر دیں، ہم کم از کم ان کے ناموں ہی سے واقفیت حاصل کر لیں، اور یہ دیکھ لیں کہ ان حضرات نے کس کس طرز سے حدیث نبویؐ کی خدمت فرمائی ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں بھی غادمان حدیث کے زمرہ میں شامل کرنے کی کسی سعادت کی بات ہے، بہر حال چند انواع کتب حدیث ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ جامع ۲ سنن، یہ دو مستقل قسمیں ہیں جن کی تعریف تسمیہ کتاب کے ضمن میں آچکی۔

۳۔ مسند، حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں احادیث علی ترتیب اسما و الصحابہ، ذکر کی جائیں، اور مضامین

کی ترتیب ملحوظ نہ ہو، چنانچہ ایسی کتب میں سرخی میں صحابی کا نام لکھا جاتا ہے، مثلاً مسند انس بن مالک، اور پھر صرف وہی روایات ذکر کی جائیں جو حضرت انسؓ سے مروی ہوں خواہ کسی مضمون کی ہوں۔

پھر بعض محدثین نے تو اس میں حروف تہجی کی ترتیب کا اعتبار کیا ہے، لہذا جب صحابی کے نام کے شروع میں الف ہوگا پہلے ان کی روایات کو ذکر کیا جائے گا، جیسے انس بن مالک و ابن جن کعب وغیرہ، اور پھر اس صحابی کی روایات کو جس کے نام کے شروع میں باء ہوگی، جیسے برار بن عازب و بلال بن الحارث وغیرہ اور بعض نے مراتب صحابہ کا اعتبار کیا ہے، اس صورت میں خلفہ راشدین کی روایات کو مقدم کیا جائے گا، حالانکہ ان کے نام کے شروع میں عین ہے، مسند احمد اور مسند ابوداؤد الطیالسی جو حدیث کی کتب متداولہ میں سے ہیں یہ دونوں مراتب صحابہ کے اعتبار سے ہیں، اور بعض اس میں قبائل کی ترتیب ملحوظ رکھتے ہیں، اس صورت میں سب سے پہلے بنو ہاشم کی روایات کو لیتے ہیں، ثم الاقرب فالاقرب،

اور کبھی مسند میں صرف ایک صحابی کی روایات کو جمع کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے، مثلاً مسند ابی بکر یا یہ کہ صحابہ کی ایک جماعت کی روایات ذکر کی جائیں، مثلاً مسند الاربعہ میں صرف خلفہ اربعہ کی روایات ہیں اور مسند العشرہ جس میں صرف عشرہ مبشرہ کی روایات ذکر کی جائیں۔

۴۔ مشیختہ، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جادیں، یعنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کر دے، مثلاً اسماعیلی نے حدیث الامش کو جمع کیا، اور امام نسائی نے تفصیل بن عیاض کی احادیث کو جمع کیا ہے، یہ مشیختہ لفظ شیخ کی جمع ہے۔

۵۔ المعجم بعض نے اس کی تعریف کی ہے، مایذکر فیہ ملاحذ حدیث علی ترتیب الشیوخ، لیکن حضرت شیخؒ نے مقدمہ لاسع میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ تعریف تو مشیختہ کی ہے، اور معجم کہتے ہیں حدیث کی اس کتاب کو مایذکر فیہ الاحادیث علی ترتیب ההجاء، یعنی جس کے اندر احادیث حروف تہجی کے اعتبار سے ذکر کی جائیں، اب اس کی ترتیب خواہ صحابہ کے اعتبار سے ہو خواہ شیوخ کے اعتبار سے، لہذا معجم اوپر کی دونوں قسموں یعنی مسانید اور مشیختہ کو شامل ہوئی، چنانچہ طبرانی کی معجم کبیر کی ترتیب اسماء صحابہ کے اعتبار سے ہے، اور معجم اوسط و صغیر کی ترتیب شیوخ کے اعتبار سے ہے اور کہا جاتا ہے دونوں کو معجم ہی۔

۶۔ الترتیب، معجم اور مسانید میں چونکہ مضامین کی ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی، اس لئے اس میں سے کوئی مضمون نکالنا آسان کام نہیں ہے، اس لئے حضرات محدثین نے ضرورت سمجھی اس بات کی کہ ایک نوع کتب حدیث کی وہ ہونی چاہیے جس میں ان مسانید اور معجم کی روایات کو مضمون کے اعتبار سے ترتیب دیا جائے

لہذا اب الترتیب انوار کتب حدیث میں سے ایک مستقل فروع ہو گئی۔ اور بعد کے علماء نے حدیث کی اس خدمت کو بھی انجام دیا ہے۔ چنانچہ مسند احمد کو بھی ترتیب دیا گیا ہے، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لایع میں اس کی بہت سی مثالیں لکھی ہیں، میرے والد صاحب نور الثمرہ مرقدہ نے بھی مجمع منیر کی احادیث کے مضامین کی فہرست مرتب فرمائی ہے۔

۷۔ الاطراف حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں ہر حدیث کا صرف سرائی یعنی شروع کا حصہ ذکر کر کے پوری حدیث کی طرف اشارہ کر دیا جائے، اور پھر وہ حدیث جن جن کتب میں جس جس سند سے مروی ہو ان اسانید کو بالاستیعاب ذکر کر دیا جائے، یا جن کتب میں وہ حدیث ہے صرف ان کا حوالہ دیدیا جائے، ابن طاہر مقدسی کی تصنیف اطراف الکتاب السنۃ میں ایسا ہی کیا گیا ہے، یعنی وہ حدیث صحاح ستہ میں سے جس کتاب میں ہے۔ صرف اس کا حوالہ دیا ہے، اور حافظ جمال الدین المزنی کی تحفۃ الاشراف بمعرفۃ الاطراف تم اقل کے قبیل سے ہے، یہ بڑے فائدہ اور کام کی چیز ہے، کہ مختصر سے وقت میں معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں ہے، اور کس سند سے ہے، یہ تمام چیزیں بیک وقت معلوم ہو جاتی ہیں، اگر خود تلاش کرنے بیٹھیں نہ معلوم کتنا وقت خرچ ہو جائے

۸۔ المستدرک حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جو کسی دوسری کتاب کو سامنے رکھ کر لکھی جائے اور اس کے اندر وہ احادیث ذکر کی جائیں جو کہ اصل کتاب میں ہونی چاہیے تھیں کیونکہ وہ مصنف اصل کی شرط پر پوری اترتی ہیں، لیکن کسی وجہ سے نہیں ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص بخاری پر استدراک کرنا چاہے تو اس میں یہ ہو گا کہ ایک کتاب ایسی لکھی جائے جس میں ان تمام احادیث کو لیا جائے گا، جو بخاری میں ہونی چاہئے تھیں علی شرط البخاری ہونے کی بنا پر لیکن بخاری میں وہ کسی وجہ سے نہیں آسکیں تو یہ کتاب جو بعد میں لکھی گئی مستدرک علی البخاری کہلاتے گی، چنانچہ حاکم نے اسی قسم کی ایک کتاب مجہیں پر لکھی ہے جس کو مستدرک علی المعجمین کہا جاتا ہے۔

مستدرک کی مذکورہ بالا تعریف سے معلوم ہوا کہ اس میں صرف وہ روایات ہونی چاہئیں جو اصل کتاب میں نہیں ہیں، لیکن حاکم کو ایک تساہل یہ ہوا کہ بعض روایات انہوں نے مستدرک میں ایسی ذکر فرمادیں جو اصل یعنی معجمین میں موجود ہیں، اور دوسرا تساہل ان کا جو مشہور ہے وہ یہ کہ انہوں نے مستدرک میں بعض مشکوفہ روایات کو بھی لے لیا جو مصنف اصل کی شرط کے مطابق نہیں تھیں، اسی لئے علماء نے ان کا تعقب کیا ہے۔

۹۔ المنتخرج۔ حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کی تحریک کی جائے، اور وہ اس طرح کہ صاحب استخراج اصل کتاب کی ہر ہر حدیث کو اصل ہی کی ترتیب کے مطابق اپنی سند سے الگ کتاب میں ذکر کرے، اس طرح کہ اس کی سند کے درمیان مصنف اصل واقع نہ ہو بلکہ صاحب استخراج کی سند مصنف اصل کے شیخ یا شیخ یا اس سے آگے چل کر مل جائے، اور اس کا فائدہ تقویت حدیث

ہے، اب ہر کتاب کی دوسئیں ہو گئیں، ایک اصل کتاب کی سند اور دوسری مستخرج کی، یہی مستخرج اسماعیلی جو بخاری شریف پر ہے اور مجمع مسلم پر ابو عوانہ کی مستخرج مشہور ہے، اور مستخرج ابوالنعمان مصنفانی جو صحیحین پر ہے،

محدثین نے مستخرج کے لئے ایک شرط یہ بھی لکھی ہے کہ صاحب مستخرج ایسی سند سے مدد نہ کرے جو مصنف اصل سے قریب ہو، مثلاً اگر اس کے پاس ایسی سند ہے جو مصنف اصل کے شیخ سے مل رہی ہے تو پھر ایسی سند نہ لائے جو مصنف اصل سے شیخ شیخ میں جا کر مل رہی ہو، البتہ اگر عدول کی کوئی غرض یہ صحیح ہو مثلاً علو سند وغیرہ تو امر آخر ہے۔

۱۰۔ الانفراد والغرائب، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں کسی شیخ کے تفردات ذکر کئے جائیں، وہ روایات جو اس شیخ کے دوسرے اصحاب (تلامذہ) کے پاس نہیں ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس میں جتنی حدیثیں ہونگی سب غریب ہوں گی، یہی دارقطنی کی کتاب الانفراد جو بہت مشہور اور جامع ہے، امام مسلم کی تصانیف میں بھی ایک کتاب اس نوع کی ہے۔

۱۱۔ غریب الحدیث، یہ وہ کتب ہیں جن میں احادیث کے الفاظ غریبہ کے معنی اور ان کی تشریح کیجاتی ہے، دوسرے لفظوں میں کہیے کہ لغات حدیث کو بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ حدیث کے معنی بیان کرنا آسان بات نہیں ذمہ داری کی چیز ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل سے حدیث کے ایک لفظ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے فرمایا، صلوٰۃ اصحاب الغریب، یعنی جو لوگ لغات حدیث کے امام اور اس کے ماہر ہیں ان سے اس لفظ کے معنی پوچھو، میں حدیث کی شرح اور بیان مراد اپنے گمان سے نہیں کر سکتا، اسی طرح اُمّی جو لغت کے بہت بُرے امام ہیں ان سے ایک بازر، الماہق بسقبہا کے معنی دریافت کئے گئے کہ سقبہ کیا معنی ہیں؟ تو فرماتے گئے، اَنَالَ افسر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولكن العرب تزعم ان السقب اللزین، یعنی میں اپنی طرف سے حدیث کے معنی بیان نہیں کر سکتا، ہاں! اتنا جانتا ہوں کہ عرب کہتے ہیں سقب کے معنی متصل اور پڑوسی کے ہیں، بہر حال اس موضوع پر چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں، ۱۔ کتاب الغریب ابو عبیدہ قاسم بن سلام کی، ۲۔ الفاقی زحشری کی، ۳۔ کتاب الغریبین ابو عبیدہ ہروی کی، اور اس وقت اس نوع کی نہایت جامع دو کتابیں عام طور سے متداول ہیں، ایک النهاية ابن الاثیر الجزری کی جو پانچ جلدوں میں ہے، اور دوسری کتاب مجمع البحار شیخ محمد طاہر چینی (گجراتی) کی، یہ پانچ جلدوں میں ہے، اور النهاية سے زیادہ ضخیم ہے۔

۱۲۔ العلل، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں اسانید کی علل کو بیان کیا جائے، علل جمع ہے علت کی، علت

محدثین کی اصطلاح میں سند کے پوشیدہ عیب اور نقص کو کہتے ہیں، یعنی ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی سچی ہے، لیکن فی الواقع اس میں کوئی باریک اور دقیق نقص ہے، جس کو ماہرین و ناقدین حدیث ہی سمجھ سکتے ہیں پس جہل حدیث کی وہ کتاب ہوئی جس میں اسانید کے دقیق اور پوشیدہ نقائص پر تنبیہ کی جائے، اس نام سے بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے کتاب العلل امام بخاریؒ کی، کتاب العلل دارقطنیؒ کی، اور امام ترمذیؒ کی اس میں دو کتابیں ہیں، ایک العلل الصغیر جو ترمذیؒ کے اخیر میں ملتی ہے، اور ایک العلل الکبیر، اسی طرح العلل الکبیر ابن ابی حاتمؒ کی، اور العلل المتناہیۃ فی الاحادیث الواہیۃ ابن جوزیؒ کی۔

۱۳۔ کتاب الاسماعین یا اسمعین، جس کو ہمارے یہاں جہل حدیث کہتے ہیں، اس تصنیف کا سلسلہ قائم ہوا ہے ایک حدیث کی بنا پر جو بیہقی کی شعب الایمان میں ہے، حدیث کے راوی ابو الدرداءؒ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ حضور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ علم کی وہ کوئی مقدار ہے جس کے حاصل کرنے کے بعد آدمی فقیہ ہو جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من حفظ علی امتی اسمعین حدیثانی امرد ینہا بعثنا اللہ فقیہا وکنت لہ یوم القیامۃ شافعاً و شہیداً، یہ حدیث تمام طرق کے اعتبار سے اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اکثر حضرات محدثین نے اس مختصر عمل پر اتنا بڑا ثواب اور فضیلت حاصل کرنے کی لالچ اور حرص میں اربعینات تصنیف کی ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نور اللہ مرقدہ نے ایک جہل حدیث لکھی ہے، جو بہت مختصر ہے، معترف شیخؒ فرماتے تھے کہ میرے والد صاحب مفید الطالبین کے بجائے اس کتاب کو پڑھایا کرتے تھے، امام نوویؒ کی بھی کتاب الاربعین ہے جس کی متعدد شرح لکھی گئی ہیں، ابن رجب حنبلی، طاعلی قاری اور شیخ ابن حجرؒ کی ان سب حضرات نے اس کی شرح لکھی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی ایک جہل حدیث لکھی ہے، اس میں انھوں نے ایک جہت یہ پیدا کی ہے کہ تمام احادیث صحیحین سے اس طرح لی ہیں کہ جن میں امام مسلمؒ کی سند امام بخاریؒ کی سند سے عالی ہے، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لایح میں لکھا ہے کہ میں مدینہ منورہ میں اس جہل حدیث کی زیارت سے مشرف ہوا ہوں۔

۱۴۔ تعالیق، حدیث کی وہ کتاب ہے جس کے اندر صرف متون احادیث بیان کی جائیں، اسانید کو حذف کر دیا جائے، جیسا کہ معانیج الستہ اور مشکوٰۃ المعانیج میں ہے، ان دونوں کتابوں میں صرف متون احادیث پر اکتفا کیا گیا ہے، البتہ صاحب مشکوٰۃ نے صحابی کے نام کا اضافہ کر دیا ہے، نیز حدیث ذکر کرنے کے بعد کتب مشہورہ میں سے جن میں وہ حدیث پائی جاتی ہے، اس کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے، اور تعالیق بہت ہیں، جیسے جمع بین الصمیمین حمیدیؒ کی، تجرید الصحاح مدین بن معاویہ العبدریؒ کی، جامع الاصول ابن الاثیرؒ الجوزیؒ کی، اور مجمع الزوائد بیہقیؒ کی، جس میں انھوں نے صحاح ستہ کے زوائد کو چھ کتابوں یعنی مسانید ثلاثہ

مسند احمد، مسند الزہراء، مسند ابو یعلیٰ اور طبرانی کی معاجم ثلاثہ سے جمع کیا ہے، یعنی ان چھ کتب کی طرف ان احادیث کو جمع کیا ہے، جو صحاح ستہ میں نہیں ہیں، اور ان کتب کی وہ احادیث جو صحاح ستہ میں موجود ہیں ان کو نہیں لیا، ایسے ہی جمع الجوامع علامہ سیوطی کی جس میں انہوں نے تمام احادیث کو بالاسیغاب لینے کا قصد کیا تھا کہ جتنی حدیثیں دنیا میں موجود ہیں سب اس میں آجاویں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ کام بہت مشکل تھا، چنانچہ مصنف کا انتقال ہو گیا، اور کام پورا نہ ہو سکا، اس کتاب کو انہوں نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، اس طرح کہ احادیث قولیہ کو مرتباً علی الحروف اور احادیث فعلیہ کو اسماء صحابہ کی ترتیب پر ذکر کیا، سیوطی کی جامع الصغیر جو مشہور کتاب ہے اور جس کی احادیث مرتب علی الحروف ہیں، انہوں نے اسی جمع الجوامع سے لی ہیں، اور کنز العمال جو حدیث کی مشہور و معروف کتاب ہے، یہ سیوطی کی جمع الجوامع ہی کی ترتیب ہے جس کو شیخ علی منقہ مشہور صوفی و محدث نے ترتیب دیا ہے،

۱۵۔ المسلسلات حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں صرف احادیث مسلسلہ کو ذکر کیا جائے اور الحدیث المسلسلہ وہ حدیث ہے جس کی سند کے تمام رواۃ من اولہ الی آخرہ یا سند کے اکثر رواۃ کسی خاص وصف میں مشترک و متفق ہوں، جیسے الحدیث المسلسلہ بالاولیۃ یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاد سے سب حدیثوں سے پہلے سنا ہو مگر محدثین نے لکھا ہے کہ اس میں تسلسل ازل سے آخر تک نہیں پایا گیا، بلکہ سند کے بعض حصہ میں پایا گیا، ایسے ہی الحدیث المسلسلہ بالمعاfter یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاد سے معافہ کے ساتھ سنا ہو، ایسے ہی الحدیث المسلسلہ بقراءة سورة العف یعنی ہر شاگرد نے جب استاد سے یہ حدیث سنی تو استاد نے بوقت تحدیث سورۃ عف کی تلاوت کی، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ احادیث مسلسلہ میں سب سے زیادہ صحیح مسلسل بقراءة سورة العف ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کی کتاب المسلسلات جس کا پورا نام الفضل البین فی المسلسل من حدیث البی الاہم، مشہور ہے، مدارس میں پڑھائی جاتی ہے، حضرت شیخ فرماتے تھے کہ اس کتاب کو سب سے پہلے حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نور اللہ مرقدہ نے مسطور میں طبع کرایا تھا،

۱۶۔ شرح الآثار یہ بھی انواع کتب حدیث میں سے ایک خاص قسم ہے، اور اس کو علم تاویل الحدیث اور مختلف الحدیث بھی کہتے ہیں، جس کا موضوع یہ ہے کہ جو احادیث بظاہر متضاد ہیں ان میں مطابقت پیدا کی جائے یا بعض کی بعض پر ترجیح ثابت کی جائے، اور یہ کام وہی حضرات مصنفین کر سکتے ہیں جو علم حدیث وفقہ اور اصول تینوں میں مہارت رکھتے ہوں، چنانچہ اس نوع کی بعض تالیفات یہ ہیں، امام شافعی کی اختلاف الحدیث اور ابن قتیبہ الدینوری کی تاویل مختلف الحدیث اور امام طحاوی کی شرح معانی الآثار اور

مشکل الآثار نہایت جامع کتابیں ہیں۔

۱۷ - الکتاب المؤلفۃ فی الادعیۃ الماثورۃ، انواع کتب حدیث میں بعض کتابیں ایسی ہیں جن میں صرف ادعیہ اور اذکار کی احادیث کو جمع کیا گیا ہے اور اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں عمل الیوم واللیلہ امام نسائیؒ کی، عمل الیوم واللیلہ ابن سنیؒ کی، کتاب الاذکار امام نوویؒ کی، المحصل لمصنوع محمد بن محمد بن محمد جزیری شافعیؒ کی، اور الحزب الاعظم طاعنی قاریؒ کی، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لامع میں تحریر فرمایا ہے، کہ ہمارے مشائخ و اکابر الحزب الاعظم کے ورد کو ترجیح دیتے ہیں، محمد بن سلیمان الخزرجی السہلی کی دلائل الخیرات پر کیونکہ اس کے اندر بعض روایات ضعیف ہیں۔

یہ مختصر طور پر مشہور انواع کتب حدیث ہم نے بیان کر دی ہیں، تفصیل کے لئے مقدمہ لامع اور الفیض السامی کا مقدمہ دیکھا جائے۔

بسم اللہ تعالیٰ و توفیقہ۔ یہاں تک تمہیدی مضامین مقدمہ العلم والکتاب پورے ہو گئے، اب صرف سند کو ذکر کرنا باقی ہے، اس کے بعد کتاب شروع ہو جائیگی، سند بیان کرنے سے قبل ایک اور مفید مضمون جو ذہن میں ہے، اور کبھی کبھی سبق میں اس کو میں بیان بھی کیا کرتا ہوں چونکہ اس کا تعلق بھی سند سے ہے لہذا پہلے اس کو سن لیجئے!

ہم لوگوں کی سندیں بلکہ یہ کہئے کہ محدثین ہند کی تمام اسانید حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ پر جا کر مل جاتی ہیں،

ہندوستان میں علم حدیث

در اصل صورت حال یہ ہے جس کو تاریخ حدیث سے واقفین نے لکھا ہے کہ ہند میں گو علم حدیث کا سلسلہ کچھ نہ کچھ ہمیشہ سے ہی رہا ہے، لیکن بلا دعوہ کے مقابلے میں بہت کم اور برائے نام، چنانچہ شروع میں صرف صفائی کی مشارق الاوار پڑھنے پڑھانے پر اکتفا کیا جاتا تھا، اس کے بعد اس میں مشکوٰۃ شریف کا اضافہ ہو گیا تھا اور بس۔

دسویں صدی کے وسط سے بلا دعوہ عربیہ میں علم حدیث کا انحطاط شروع ہوا، اور اسی کے ساتھ ساتھ حق تعالیٰ شانہ نے اس کے بالمقابل ہندوستان کے باشندوں کو حدیث کی تحصیل اور خدمت کی طرف متوجہ فرمادیا، چنانچہ دسویں صدی میں حضرت شیخ علی متقی برہانپوریؒ صاحب کنز العمال، جن کی وفات ۱۱۵۵ھ میں ہے، کو حق تعالیٰ شانہ نے پیدا فرمایا اور ان کو خدمت حدیث کے لئے منتخب فرمایا، چنانچہ انہوں نے علم حدیث علماء حجاز سے حاصل فرما کر ہندوستان میں آکر اس کا چرچا کیا، ان کے بعد ان کے شاگردوں کا سلسلہ چلا جیسے شیخ عبدالوہاب برہانپوریؒ المتوفی ۱۲۱۸ھ، اور شیخ محمد طاہر پٹنیؒ المتوفی ۱۲۶۹ھ، جن کی تصنیفات علم حدیث

میں بہت مشہور ہیں جیسے مجمع البحار جس کو تمام صحابح سنیہ کی شرح کہا جاسکتا ہے۔ ایسے ہی تذکرۃ الموضوعات وغیرہ

اس کے بعد پھر گیارہویں صدی میں دور آیا حضرت شیخ عبدالحق محدث البخاری ثم الدہلوی المتوفی ۱۰۵۲ھ کا۔ انہوں نے حجاز مقدس سے فن حدیث کو حاصل کیا، اور ہندوستان میں دہلی کو اس کا مرکز شاعت بنایا، اور شروع حدیث میں بعض ادبی کتابیں تصنیف فرمائیں، چنانچہ موصوف نے مشکوٰۃ کی دوسری تصنیف فرمائیں، ایک عربی میں یعنی لمعات التفتیح اور ایک فارسی میں یعنی اشۃ اللغات پیران کی اولاد و احفاد میں، محدثین پیدا ہوئے جنہوں نے حدیث کی شروعات لکھیں۔

اس کے بعد بارہویں صدی میں شیخ المشائخ حضرت شاہ ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم دہلوی قدس سرہ العزیز المتوفی ۱۱۰۶ھ کا مبارک دور آیا۔ شاہ صاحب نے حجاز تشریف لیا کہ وہاں کے مشائخ خصوصاً شیخ ابوطاہر مدنی سے علم حدیث حاصل فرمایا، اور پھر ہندوستان واپسی کے بعد دینی خدمات خصوصاً علم حدیث کی خدمت میں ہمہ تن مشغول ہو گئے، اور آپ ہی کے زمانہ سے ہندوستان میں صحابح سنیہ کے درس و تدریس کا سلسلہ شروع ہوا

اور پھر تیرہویں صدی میں حضرت شاہ صاحب کے بعد آپ کے اصحاب و اولاد کا سلسلہ چلا، جن میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ المتوفی ۱۲۱۹ھ نے آپ کی نیابت کو حق ادا فرمادیا، اور اس کے بعد ان کے تلامذہ میں سے ان کے نواسے حضرت شاہ محمد اسماعیل صاحب مہاجر کی المتوفی ۱۲۶۶ھ اور پھر ان کے تلامذہ میں سے حضرت شاہ عبدالغنی مجددی مہاجر مدنی المتوفی ۱۲۸۹ھ جن کے درس حدیث سے ہندوستان اور حجاز میں محدثین کی ایک جماعت تیار ہوئی، چنانچہ ان کے تلامذہ میں حمزہ الاسلام قاسم العلوم حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی المتوفی ۱۲۹۶ھ۔

اور پھر اخیر میں یعنی چودہویں صدی میں قطب الارشاد راس الفقہاء والمحدثین حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی المتوفی ۱۳۲۲ھ ہیں جنہوں نے دسیوں برس تک تمام دورہ تہنہ پڑھایا، اور اس کے بعد ان کے تلامذہ علماء دارالعلوم و مظاہر علوم جن کو سب ہی جانتے ہیں، جن میں خاص طور سے ہیں مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی کو ذکر کرنا ہے، اس لئے کہ وہ ہماری سند میں آتے ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ حضرت گنگوہی کی خدمات حدیث اور اخلاقیات و درسیہ موصوف ہی کی بدولت تالیفات کی شکل میں ہم سب کے سامنے آئی ہیں، اور اس کے بعد پھر ان کے صاحبزادے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب الکاندھلوی ثم المہاجر مدنی نورالشمس قدسہ ہیں، اور ان ہی کے تلامذہ کے سلسلے میں ہم بھی داخل ہیں، حق تعالیٰ شانہ

فی الواقع بھی ہمارا ان محدثین عظام کے سلسلہ میں شمول فرماتے، جس طرح صورتہ سند حدیث میں ان حضرات کے ساتھ شمول ہو گیا ہے تو اس کی رحمت بے پایاں سے کیا بعید ہے۔

علامہ نے لکھا ہے کہ اسناد یعنی باقاعدہ حوالہ کے ساتھ نقل در نقل من اولہ الی آخرہ اس طور پر کہ ہر

اسناد اس امت کی خصوصیت ہے

زمانہ میں ہر راوی ہر حدیث کو اپنی سند سے صاحب حدیث تک پہنچاتے، یہ اس امت محمدیہ کے خصائص میں سے ہے، گذشتہ امتوں کو یہ نعمت حاصل نہیں ہوئی، علامہ سیوطی لکھتے ہیں ارسال و افعال کیساتھ سند کا سلسلہ بہت سے یہودیوں کو پایا جاتا ہے، لیکن وہ اپنی سند کو اخیر تک یعنی موسیٰ علیہ السلام تک نہیں پہنچا سکے، بلکہ ان کے اور موسیٰ علیہ السلام کے درمیان بہت سے وسائط باقی رہ جاتے ہیں جن کو وہ پورا نہیں کر سکے، وہ لکھتے ہیں بل یقتضون حیث یکون بینہ و بین موسیٰ اکثر من ثلاثین عصی و اوانما یبلغون الی شمعون و غیوہ، اسی طرح انھوں نے نصاریٰ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ بھی اپنی ساری شمعون اور بولص سے آگے نہیں پہنچ سکے، بس یہ خصوصیت اللہ تعالیٰ نے صرف امت محمدیہ ہی کو عطا فرمائی ہے کہ انھوں نے اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ہر قول و فعل کو بلکہ حرکات و سکنات کو پوری احتیاط اور سند متصل کے ساتھ نقل کیا ہے، امام مسلمؒ نے مقدمہ سلم میں منبر عبد اللہ بن مبارکؓ کا ارشاد نقل فرمایا ہے (الاسناد من الدین لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء، حضرات محدثین کے یہاں سند ذکر کرنے کا اہتمام نہ صرف احادیث نبویہ اور آثار صحابہ کے ساتھ خاص ہے، بلکہ وہ اقوال ائمہ کو بھی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں یہ چیز کثرت سے پائی جاتی ہے کہ وہ بسا اوقات ائمہ کے اقوال ذکر کرنے کے بعد اس کی سند بھی بیان کرتے ہیں۔

یہ بات ایک بدیہی سی ہے کہ کوئی حدیث خواہ مرفوع ہو یا موقوف بغیر سند کے ثابت اور معتبر نہیں ہو سکتی ہے، کسی شخص عالم و محدث

بیان سند کی احتیاج

کی جلالت شان اس کو بیان سند سے مستغنی نہیں کر سکتی، بعض صحابہ کا تو یہ حال تھا کہ اگر ان سے کوئی صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرتا جس کو اس نے آپ سے براہ راست سنا ہے تو وہ اس سے اس ساری حدیث پر استخلاف کرتے دیکر پہلے آپ اس بات پر قسم کھاتے کہ یہ حدیث میں نے حضور سے سنی ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں مشہور ہے، اس بے مثال ضبط و احتیاط اتقان و اہتمام کے ساتھ احادیث کا یہ ذخیرہ اور ہمارا دین متین نقل ہر تاج چلا آیا ہے، بعض اکابر فقہاء و صوفیاء نے اپنی تصانیف میں استدلال و استشہاد کے ذیل میں حدیثیں بلا سند بیان کر دی ہیں تو اس پر آنے والے علماء کو بیان اسانید کے

لے مستقل طور سے کتابیں لکھنی پڑیں۔ مثلاً نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایۃ، التلخیص البزخ، کج عراقی وغیرہ جب تک دنیا میں نشر و اشاعت اور طباعت کا سلسلہ قائم نہیں ہوا تھا بلکہ محدثین حضرات روایت حدیث اپنے حلقہ سے یا اپنی خاص کتاب سے جس کو محدثین کی اصطلاح میں اصل سے تعبیر کیا جاتا ہے، بیان کرتے اس وقت تک ہر شخص اس بات کا مکلف تھا کہ حدیث کو سند سے سن کر اس کو محفوظ رکھے، اور پھر بوقت روایت اس حدیث کو اپنی پوری سند سے طالبین کے سامنے بیان کرے، لیکن اب جب کہ کتب حدیث، متون احادیث مع اسانید کے طبع ہو کر سب جگہ منتشر ہو گئی ہیں، اور اب وہ دور نہیں رہا کہ کوئی محدث طلبہ کے سامنے حدیث اپنے حلقہ سے یا اپنے مخصوص مجموعہ اور نوشتے سے بیان کرے بلکہ انہی مطبوعہ کتب سے سماع حدیث و سماع حدیث کا سلسلہ قائم ہو گیا ہے، اور ان تعانیف و کتب کا انتساب ان کے مصنفین تک نہ صرف حدیث بلکہ حدیث و آثار تک پہنچ گیا ہے، تو اب ہر طالب حدیث یا محدث کو اپنی سند ان مصنفین تک بیان کرنا یا اس کو محفوظ رکھنا ثبوت حدیث کے لئے ضروری نہیں رہا، اور پھر سند کے آگے کا حصہ یعنی مصنفین سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک خود ان کتب میں موجود ہے۔

غرضیکہ اس زمانہ میں ثبوت حدیث یا متعہ استدلال بالحدیث کے لئے صرف یہ کافی ہے کہ مروجہ دستہ کتب حدیث میں سے کسی کتاب کا حوالہ پیش کر دیا جائے، لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنی پوری سند کو بیان کرنا اور اس کو محفوظ رکھنا باعث برکت اور سرمایہ افتخار ہے، اسی لئے ہمارے اساتذہ کرام کا معمول رہا ہے کہ وہ شروع سال میں کتاب کے شروع کرنے سے قبل اپنی سند بیان کرتے ہیں، انہی کے اتباع میں ہم بھی اپنی سند بیان کرتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اصل مقصود یعنی اپنی سند حدیث کو بیان کرتے ہیں، یہ پہلے آچکا کہ ہماری بلکہ جملہ محدثین ہند کی مختلف سندیں سب کی سب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ سے جا کر مل جاتی ہیں، ہمارے اساتذہ حدیث خصوصاً حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا معمول سند کے سلسلہ میں یہ تھا کہ وہ اپنی سند صرف حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ تک بیان فرمایا کرتے، اور پھر اس سے آگے کی سند کے بارے میں حضرت شیخ یہ فرماتے تھے کہ شاہ صاحب نے اپنی سندیں تحریر فرما کر شائع کر دی ہیں، جو مطبوعہ ہیں، اور ملتی ہیں مثلاً الاسناد الی معصات الاستاد، اور میں نے مثالی کے طور پر شاہ صاحب کی ایک سند مقدمہ اوجزیں اپنی سند کے ساتھ بیان کر دی ہے، جی چاہے تو وہاں دیکھ لیں، لہذا اب سند کے گویا تین حصے ہو گئے، ایک ہمارے سے لے کر شاہ ولی اللہ صاحب تک، دوسرا حضرت شاہ ولی اللہ صاحب سے لے کر صاحب کتاب تک، اور تیسرا حصہ صاحب کتاب سے لے کر جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک، تیسرا حصہ تو خود کتاب میں

موجود ہے، یہیں یہاں صرف پہلا حصہ بیان کرنا ہے،

اب اس کتاب یعنی ابو داؤد کی میری سند سنئے، میں نے ابو داؤد شریف دو مرتبہ دو استاذوں سے پڑھی ہے،

میری ابو داؤد کی سند

پہلی مرتبہ مشہور میں جو میرا دورہ حدیث کا سال تھا، اس میں ابو داؤد شریف میں نے سابق ناظم حضرت مولانا محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ سے پڑھی، اس کے بعد مشہور میں جب کہ احقر پہلی بار مظاہر علوم میں ابو داؤد پڑھا رہا تھا، اس وقت بندہ نے دوبارہ ابو داؤد شریف حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ سے پڑھی۔

بہر حال بندہ کی پہلی سند اس طرح ہے، بندہ اس کتاب کو روایت کرتا ہے مولانا اسعد اللہ صاحب سے۔ وہ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا محمد محمدی صاحب کاندھلوی سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت شاہ عبدالغنی مجددی سے، وہ روایت کرتے ہیں اپنے والد ماجد شاہ ابوسعید مجددی سے، اور وہ روایت کرتے ہیں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب سے۔

اس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لایع الدار میں جس کا اہل حضرت شیخ احقر سے کراتے تھے، اور اس میں حضرت کاہر روز ایک مرتبہ وقت صرف ہوتا تھا، اس کی آخری جلد کی تسوید اسکا سال میں پوری ہوئی، اور یہ وہ سال تھا جس میں مجھے سین ابو داؤد پہلی مرتبہ پڑھانے کے لئے دی گئی تھی، اور اس کا سبب میرے سپرد ہوا تھا، فرمیکہ تسوید کی تکمیل کے بعد حضرت شیخ کا کافی وقت فارغ ہو گیا، اس پر حضرت شیخ نے احقر سے فرمایا کہ میری ابو داؤد کا نسخہ جس میں میں سین پڑھایا کرتا تھا، اس پر میرے حواشی اور بین السطور ہیں، میرا بی چاہتا ہے کہ میں اپنے بین السطور اور حواشی جن میں بہت سے اشارات کی شکل میں اور نمل ہیں تجھے سمجھا دوں، اس پر احقر نے عرض کیا کہ بھائے اس کے کہ میں جناب والا کے صرف حواشی وغیرہ سمجھوں، باقاعدہ کتاب ہی آپ سے پڑھ لوں، حضرت نے احقر کی اس درخواست کو قبول فرمایا، چنانچہ پھر حضرت اس احقر کو روز آئے تھوڑا تھوڑا جتنا میں سبق مدرسہ میں پڑھاتا تھا اتنا حضرت احقر کو پڑھاتے رہے، اور اخیر سال تک محمد اللہ کتب پوری ہو گئی، سال کے اخیر میں آخری دن سبق کی مقدار کافی باقی رہ گئی تھی، پوری کتاب الادب باقی تھی، سر دی کی رات تھی جس دن صبح کو کتاب ختم ہو رہی تھی اس سے پہلی شب میں احقر نے پوری کتاب الادب حضرت شیخ سے عشاء کے بعد رات کے ۱۲ بجے تک پڑھ کر ختم کی، دورہ کے باقی مدرسہ کے سب اسباق پورے ہو چکے تھے، غالباً رجب کی ۹ یا ۱۰ تاریخ تھی، چنانچہ احقر نے صبح پہلے گھنٹہ میں کتاب کا آخری سبق شروع کر کے چوتھے گھنٹہ کے اخیر تک پڑھا کر کتاب کو ختم کرایا، کتاب تم کرانے کے بعد احقر حضرت کی خدمت میں پہنچا، حضرت نے شاباش اور جزاک اللہ وغیرہ دعائیں دیں، اس وقت حضرت دسترخوان پر پہنچ چکے تھے، چنانچہ حضرت کے ساتھ کھانے میں شریک ہوا، ساتھ کھانے کا معمول پہلے ہی سے تھا، ایسا معلوم ہوا کہ اس پورے وقت میں حضرت کی توجہ احقر کے سبق پڑھانے ہی کی طرف رہی نور اللہ مرقدہ وجعل الجنة مثواہ وحشرنا معہ۔

بندہ کی دوسری سند حضرت شیخؒ سے ہے اور حضرت شیخؒ کی تین سندیں ہیں دو سندیں قراءۃً اور ایک سند اجازۃً۔ حضرت شیخؒ نے علامہؒ میں دورہ کی اکثر کتابیں اپنے والد ماجد مولانا محمد یحییٰ صاحب سے پڑھیں۔ اور اس کے بعد علامہؒ سے مسلسل کئی سال تک دورہ کی اکثر کتابیں حضرت سہارنپوریؒ سے پڑھیں۔ اس لئے حضرت شیخؒ کی دو سندیں قراءۃً ہو گئیں اور تیسری سند اجازۃً ہے۔

حضرت شیخؒ کی پہلی سند اس طرح ہے۔ حضرت روایت کرتے ہیں مولانا محمد یحییٰ صاحب سے، وہ حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ سے، وہ شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے، وہ شاہ ابوسعید مجددیؒ سے، اور وہ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے۔

حضرت شیخؒ کی دوسری سند اس طرح ہے۔ حضرت شیخؒ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا خلیل احمد صاحبؒ سہارنپوریؒ سے، وہ حضرت مولانا محمد مظہر نانوتویؒ سے، وہ حضرت مولانا ملک علی نانوتویؒ سے، وہ مولانا رشید الدین خان دہلویؒ سے، اور وہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے۔

حضرت شیخؒ کی تیسری سند جو اجازۃً ہے، وہ اس طرح ہے۔ حضرت شیخؒ روایت کرتے ہیں مولانا عنایت الہی صاحبؒ (مدرسہ کے ہتھم اول) سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ سے، وہ شاہ محمد اسحاق صاحبؒ سے، اور وہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے فوراً اللہ عزوجل سے۔

حضرت شیخؒ کی اسانید ثلاثہ میں سے تیسری سند جو اجازۃً ہے، اس کو اگر آپ غور سے دیکھیں گے تو معلوم ہوگا کہ شاہ صاحبؒ تک اس میں ایک واسطہ کم ہے، اس لئے وہ سند سند عالی ہوئی یہ تین سندیں ہوں گی ہمارے حضرت شیخؒ نور اللہ مرقدہؒ کی، اس میں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ کی صرف ایک سند آئی ہے۔

جانتا چاہئے کہ حضرت سہارنپوریؒ کی بھی تین سندیں ہیں۔

ایک تودہی جو اوپر مذکور ہوئی۔

دوسری یہ کہ حضرت سہارنپوریؒ کو اجازت حدیث حاصل ہے حضرت شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے، اور شاہ صاحبؒ کی سند اوپر مذکور ہوئی۔

تیسری سند اس طرح ہے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے ابو داؤد شریف، بہارہ رمضان المبارک حضرت مولانا عبد القیوم صاحب بڈھانویؒ، نمبر۶ شاہ عبدالعزیز صاحب و داماد شاہ اسحاق صاحب سے پڑھی، اور مولانا عبد القیوم صاحب بڈھانویؒ شاگرد ہیں شاہ اسحق صاحبؒ کے، جن کی سند اوپر مذکور ہو چکی۔

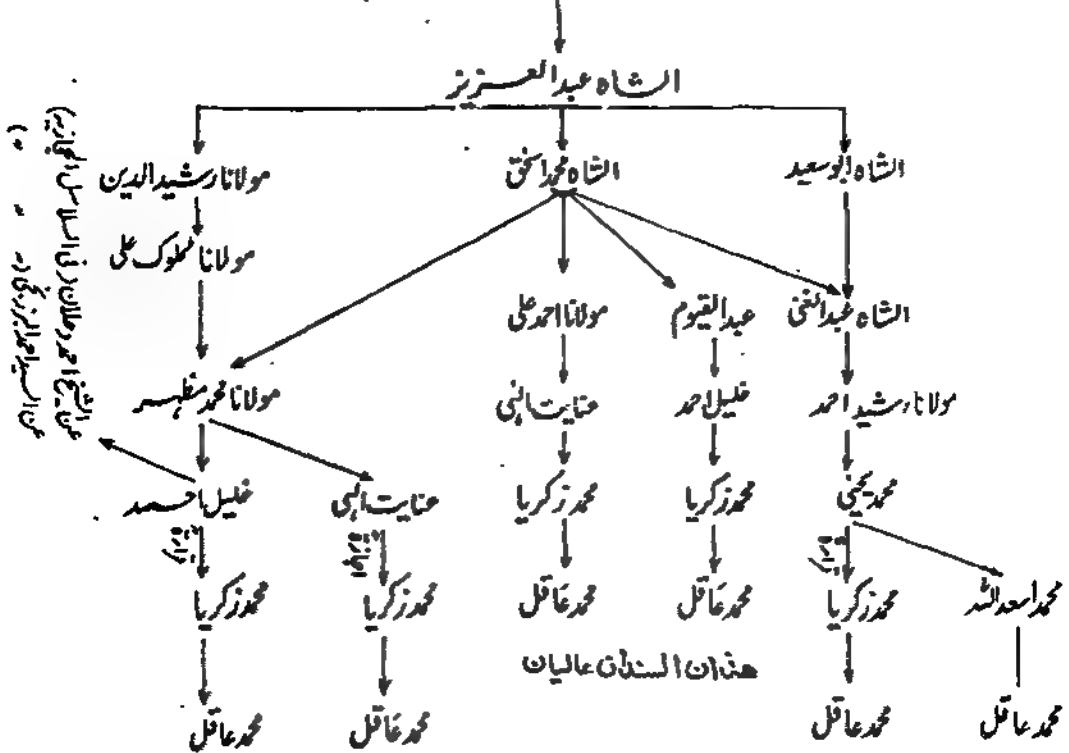
اس کے علاوہ دو سندیں حضرت سہارنپوریؒ کی سلاسل حجازیہ میں ہیں، جس وقت حضرت سہارنپوریؒ

حجاز مقدس تشریف فرما تھے تو بعض علماء حجاز سے آپ نے اجازت حدیث حاصل فرمائی تھی، ۱۔ عن الشيخ احمد دطلان، ۲۔ عن السيد احمد البرزنجی، اس طرح حضرت بہار پوری کی کل پانچ سندیں ہو گئیں، جن میں دو سندیں قراءۃ ہیں اور باقی تین اجازۃ۔

مذکورہ بالا سلسلہ آسانید میں اب آپ بھی شامل ہو رہے ہیں، دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ سلسلہ کی برکت سے ہمیں نوازے اور ہمیں اس کی لاج رکھنے کی توفیق عطا فرمائے، ان اکابر و مشائخ کے اتباع کی توفیق عنایت فرمائے۔ (آمین)

قد تمت المبادی من مقدمة العلوم والكتاب، والله ولي التوفيق والسداد واخرو دعوانا ان الحمد لله رب العالمين، وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولانا محمدا والبا و عتبت بما اجتمعين

مسند البند شاہ ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم الدہلوی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابتداء بالبسملة وترك حمدہ | مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی اس سنن کو صرف بسملہ پر اکتفا کرتے ہوئے شروع فرمایا حمد کو ذکر نہیں کیا، اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ تشریح کریم کا اتباع کرتے ہوئے قال تعالیٰ اقرا باسم ربك معلوم ہوا کہ بسم اللہ سے ابتداء ہونی چاہئے اسی طرح حدیث میں ہر کس اسر ذی ہال لم یبدأ فیہ بسم اللہ فهو اقر اور ایسا ہی دوسرے حضرات مصنفین متقدمین نے اپنی تصانیف میں کیا ہے، جیسے امام مالکؒ نے موطا میں، امام احمد بن حنبلؒ نے مسند میں اور اسی طرح مصنفین صحاح ستہ میں سے سب، اسی نے علاوہ امام مسلمؒ کے بسملہ پر اکتفا فرمایا، حمد کو ذکر نہیں فرمایا۔

اب رہا یہ اشکال کہ ایک روایت میں جس کو مصنفؒ نے بھی اس سنن میں ذکر کیا ہے حمد کا ذکر ہے، اہل امر ذی ہال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ فهو اقطع، گویا مصنفؒ نے اپنی بیان کردہ روایت پر عمل نہیں کیا، علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

- ۱۔ اس مقام پر ابو داؤد کے نسخے مختلف ہیں، بعض نسخوں میں بسملہ کے بعد حمد بھی مذکور ہے، بذل الجہود میں اس نسخے کی عبارت لکھی ہے۔
- ۲۔ اس روایت میں کتابت کی قید نہیں ہے، بلکہ صرف ابتداء بالحمد مذکور ہے، برسکتا ہے مصنفؒ نے بسملہ کی کتابت کے بعد حمد کو زبان سے ادا کیا ہو، جیسا امام احمدؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ روایت حدیث کے وقت حتی اللہ علیہ وسلم زبان سے کہتے تھے لکھتے نہ تھے۔
- ۳۔ یہ روایت جس میں حمد مذکور ہے سند ضعیف ہے، اس کی سند میں مصنفؒ نے کلام کیا ہے کتاب الادب میں یہ حدیث مذکور ہے۔
- ۴۔ ابتداء بالحمد مخصوص ہے خطاب (بیان و تقریر) کیساتھ، کتاب خطوط اس میں داخل نہیں، دلیل اس پر منثور صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل ہے وہ یہ کہ آپ اپنا خطبہ ہمیشہ حمد سے شروع فرماتے، الحمد لله نحمدہ الخ اور خطبہ کے شروع میں بسم اللہ نہ پڑھتے تھے، اس کے بالمقابل خطوط کی ابتداء صرف بسملہ سے فرماتے، مثلاً بسم اللہ الرحمن الرحیم محمد رسول اللہ الی ہرقل الخ اور الخ نامہ مدنیہ میں ہے بسم اللہ الرحمن الرحیم

لہ ذکرہ مولانا شبیر احمد عثمانی نقلًا عن الزرقانی، قلت قال الحافظ الزرقانی ان من یزک کہ اعظم ان ینسب الی قالہ

هذا ما تافى عليه محمد رسول الله وغيره وغيره۔

۵۔ حمد سے مقصود نفس ذکر ہے نہ کہ مخصوص لفظ حمد جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں تصریح ہے کل امر ذی بال لیسر
یبدأ بذكر الله ثم هو اقطع وابتر، اور نفس ذکر بسند سے حاصل ہو گیا

۶۔ حمد کہتے ہیں صفات کا الہ کے اظہار کو اور یہ معنی یقیناً الرحمن الرحیم میں حاصل ہو گئے، یہ جواب حضرت شیخ کے
والد مولانا محمد کنی صاحب کو پسند تھا۔

فناشدہ :- علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ یہ جو حضرات مصنفین ابتداء بالمسجد الحمد لہ کی روایات میں تطبیق دیتے
ہیں کہ ایک جگہ ابتداء حقیقی اور ایک جگہ ابتداء اضافی مراد ہے، یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث بسند و حمد لہ الگ
الگ دو حدیثیں نہیں ہیں کہ ان دونوں میں تضاد مان کر یہ جواب دیا جائے بلکہ ایک ہی روایت ہے جس کے اندر
اضطراب ہے بعض رواۃ حمد لہ کو اور بعض رواۃ بسند کو ذکر کرتے ہیں۔

کتاب الطہارۃ

مصنف نے سب سے پہلے کتاب الطہارۃ کو ذکر کیا جس کی وجہ اس کتاب کے نام سے ظاہر ہے وہ یہ کہ یہ کتاب
سنن کے قبیل سے ہے اور سنن انواع کتب حدیث میں سے اس نوع کو کہتے ہیں جن کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب سے
ہر ہوا اور چونکہ حضرات فقہاء کرام کتب فقہ کو کتاب الطہارۃ سے شروع کرتے ہیں اس لئے امام ابو داؤد نے اپنی اس
سنن کو کتاب الطہارۃ سے شروع فرمایا۔

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ فقہاء کتاب الطہارۃ سے کیوں شروع کرتے ہیں، سو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی
تخلیق عبادت کے لئے ہوئی ہے، حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، الایہ اور امام العبادات
وجامع العبادات معلومہ ہی ہے، اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، بیئ الاسلام علی خمس شہادۃ ان
لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ و اقام الصلوۃ الخ اس میں آپ نے تمام ارکان پر نماز کو مقدم کیا ہے، اور نماز کے
لئے کچھ شرائط ہیں جنہیں اتنی شرط طہارۃ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ شرط ہمیشہ شرط پر مقدم ہو اگر قی ہے بوجہ موقوف
علیہ ہونے کے، اس لئے حضرات فقہاء اور اصحاب سنن اپنی کتابوں میں کتاب الطہارۃ کو پہلے ذکر کرتے ہیں۔

کتاب اور باب کی اصطلاح | بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگر مسائل کا اعتبار بنسبہ کیا جائے یعنی جنس
مسائل بیان کرنا بیش نظر ہو تو اس کو کتاب سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس لئے

لہ کتاب اور باب کی اصطلاح کا استعمال زمانہ تا میں سے ہے جیسا کہ صاحب سنن نے بیان کیا ہے۔

کہ جنس متعدد انواع کو جامع ہوتی ہے اور کتب کے معنی بھی لفظ جمع ہی کے ہیں، اور اگر مسائل کا اعتبار جو کیا جائے
یعنی صرف ایک نوع کے مسائل کو بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو باب سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے کہ باب کے معنی بھی
ایک لفظ میں نوع کے آتے ہیں اور اگر بعض جزئیات کو ماقبل سے متنازع کر کے بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو فصل سے
تعبیر کرتے ہیں، کیونکہ وہ ماقبل سے مفصل اور جملہ ہے، ان تینوں کے درمیان آپ نہ بہت ایسے ہی سمجھتے ہیں کہ مناطہ کے
یہاں جنس، نوع اور صنف کے درمیان ہے، یعنی جنس عام جیسے الحيوان، نوع خاص جیسے الانسان، اور صنف اخص
جیسے الانسان الرومی ایسے ہی کتب عام، باب خاص اور فصل اخص ہے۔

طہارة کے معنی اور اقسام | طہارة مصدر ہے طہر و طهر کا لغوی کریم ہے، اس کے معنی لغوی میں
انتظام والتنزه عن الاقذار والانس یعنی گندگی اور مہل کیل سے

پاک و صاف ہونا، اور شرعاً طہارة کہتے ہیں، «ازالة حدث یا خبث کے لئے قاعدة شرعیہ کے مطابق احد الطہورین۔
(ای الماء والتراب) کو استعمال کرنا، طہارة کی دو قسمیں ہوتیں، ۱۔ ازالة حدث، ۲۔ ازالة خبث، پھر اول کی دو
قسمیں ہیں، ۱۔ عن الحدث الاصغر جس کو وضو کہتے ہیں، ۲۔ عن الحدث الاکبر جس کو غسل کہتے ہیں، یہاں پر مطلق اور
جنس طہارة مراد ہے اس لئے کہ صنف کا مقصود دو فعل کو ذکر کرنا ہے، چنانچہ تم اول سے فارغ ہو کر قسم ثانی کو بیان
کریں گے۔

صوفیہ کے یہاں طہارة کی چند قسمیں ہیں، ۱۔ غزالی فرماتے ہیں اس کی چار قسمیں ہیں، ۱۔ تطہیر الظاہر عن
الحدث والخبث، ۲۔ تطہیر الجوارح عن المحرم، ۳۔ تطہیر القلب عن الرذائل، ۴۔ تطہیر السر عما سوا اللہ تعالیٰ یعنی فائدہ دل
قلب کو غیر اللہ کے تعلق سے پاک کرنا۔ طہ پاک کن قلب مراد از خیال غیر خویش، وقال ابو الطیب۔

عذل العواذل تحول قلبی الشاغل

وهو القلب تعبه فی سودا و

باب التخلی عند قضاء الحاجة

یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ صنف طہارة کی ابتداء آداب استنجاء کیسا ہے کون فرمائی؟ جواب یہ ہے کہ حضرت فقہار کرام

لہ صنف کہتے ہیں اس نوع کو جو عقیدہ ہو کسی تہ کیساتھ، جیسے الانسان الرومی لہ ابو داؤد کی شرح غایۃ المقصود میں اس کو باب
ہر ضرب سے لکھا ہے، بظاہر یہ کتابت کی غلطی ہے جو نظر غریب نہیں قریب ہے، حضرت نے بدل میں اس قدر تنبیہ فرمائی ہے۔

نے لکھا ہے کہ وضو اور غسل سے پہلے قضاء حاجت سے فارغ ہونا ادنیٰ اور مستحب ہے، موجب یہ بات ہے تو مناسب ہو کہ ہمارے کی ابتداء آداب استنجاء ہی سے کی جائے تاکہ ترتیب ذکر کی ترتیب خارجی کے مطابق ہو جائے ہم نے پوری کتاب کو دیکھنے سے ہی اندازہ لگایا ہے کہ مصنف علام رحمہ اللہ تعالیٰ ابواب کی ترتیب قائم کرنے میں وجود خداوندی، کمال ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہیں جو بہت ہی مناسب طریقہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے کا وجوب آدمی سے اس وقت متعلق ہوتا ہے جب پہلے سے ناقض ہمارے موجود ہو ورنہ بغیر اس کے تحصیل حاصل ہے، اور نواقض وضو میں کثیر الوقوع چیز خارج من السبیلین یعنی بول برازیں، تو اس موجب وضو کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان ابواب کو پہلے لایا گیا۔

مصنف نے آداب غلاریاں کرنے کے لئے تقریباً پچیس باب منقطع فرمائے ہیں۔ اور ان سب میں آداب استنجاء کو بیان کیا ہے، ابن العربی نے عارفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں استنجاء کے تیس آداب ذکر فرمائے ہیں سبمان اللہ! ہماری شریعت محمدیہ کتنی جامع شریعت ہے کہ اس میں استنجاء جیسی معمولی چیز کے لئے اس قدر آداب ہیں۔ اللہم اجعلنا متدبیرین بأداب الشریعة علی صاحبہا افضل الصلوٰۃ والتعبیۃ۔

یہاں پر مصنف نے سب سے پہلے جو آداب بیان کیا ہے وہ غلی ہے یعنی استنجاء کے لئے غلوت و تنہائی اختیار کرنا، زمانہ جاہلیت میں یہ ہوتا تھا کہ بلا تکلف ایک دوسرے کے سامنے بیٹھ کر قضاء حاجت کرتے تھے اور آپس میں باتیں بھی کرتے رہتے تھے، جیسا کہ یہ مضمون پانچ چھ باب بعد ایک حدیث میں آ رہا ہے، اسلامی تعلیمات نے آکر اس کو ختم کیا۔

نیز جاننا چاہئے کہ اسی سلسلہ کا ایک اور باب کتاب میں آگے آ رہا ہے، باب الاستئذان فی الخلاء، یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں، غلی مستقل ادب ہے اور تشر مستقل ادب ہے، غلی حاصل ہوگی انتقال مکانی اور تباعد عن الناس سے کہ آبادی سے دور ہٹا جائے، اور استئذان کے لئے ابعاد ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق آبادی سے بھی ہے، چنانچہ استنجاء کے لئے آباد جگہ کے علاوہ کوئی خالی مکان نہ ہو تو اسی جگہ پر رہ قائم کرنا ہوگا، اسی لئے ہم نے کہا کہ یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں۔

۱۔ عن المغيرة بن شعبه، اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں بیان فرمائی ہیں ایک حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی دوسری حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی، دونوں کا مضمون ایک ہی ہے، البتہ دوسری حدیث میں تھوڑی سی زیادتی ہے جو معلوم ہو جائے گی۔

قولہ کان اذا ذهب المذهب، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قضاء حاجت کے لئے جاتے تو دوری اختیار فرماتے یعنی آبادی اور لوگوں سے، اب یہ کہ آپ کتنی دوری اختیار فرماتے، اس حدیث میں مذکور نہیں ہے، اس سے اگلی حدیث میں مقدار بُعد کو بیان کیا گیا ہے اور اس میں ہے حتی لا يراه احد، کہ اتنی دوری اختیار فرماتے کہ لوگوں کی نظروں سے

او میل ہو جائیں اور استخار کے وقت کسی کی نظر نہ پڑے، معارف السنن میں جمع الفوائد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ طبرانی کی ایک روایت میں اس بعد کی مقدار سیلین کیساتھ بیان کی ہے یعنی دو میل کے قریب۔

اب یہ کہ اس ایجاد کی حکمت کیا ہے، علمائے لکھا ہے کہ گو تشریف یعنی لوگوں سے پرہ اور تنہائی آبادی میں بھی حاصل ہو سکتی ہے، لیکن دور جانے میں یہ فائدہ ہے کہ اطمینان سے اور کھل کر فارغ ہو سکے گا، اگر قریب میں لوگ ہوں گے تو اطراف رنج میں شامل ہوگا اور حیا آئے گی، نیز آبادی والوں کی بھی اس میں مصلحت ہے، گندگی ان سے دور رہے گی، گو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل رائج کریمہ سے محفوظ تھے بلکہ آپ کے فضائل میں سے یہ بات منقول ہے کہ آپ کا نفع زمین پر پڑا ہوا نہیں دیکھا گیا، زمین اس کو نکل جیتی تھی۔

قولہما ابعد یہ فعل متعدی ہے جس کو مفعول کی احتیاج ہے جو یہاں مذکور نہیں ہے تقدیر عبارت یہ ہو سکتی ہے ابعد نفسه عن الناس، اور بعض شراح نے لکھا ہے کہ ابعد یہاں پر فعل لازم کی جگہ استعمال کیا گیا ہے، اسی بعد عن الناس اور فعل متعدی کو لازم کی جگہ بعض مرتبہ مبالغہ استعمال کیا جاتا ہے، جیسے زید يعطی، یعنی زید خوب بخشش کرتا ہے، ایسے ہی یہاں پر مبالغہ مقصود ہے اور ترجمہ ہوگا کہ دوری اختیار فرماتے تھے، المذهب، میں دو احتمال ہیں یا محد مدنی ہے یا ظرف مکان ہے، اور الف لام بہر حال بعد فارغی ہے، یعنی جب آپ جاتے مفعول جانا اور مفعول جانے سے مراد فضا حاجۃ کے لئے جانا ہے، اور دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا جب آپ جاتے جانے کی جگہ جس سے مراد بیت الخلا ہے، شراح نے لکھا ہے کہ لفظ مذہب عرفاً بہت الخلاء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اسی طرح لفظ خلاء، مرفق، مرعاض اور کنیف ہے سب کے ایک ہی معنی ہیں۔

اس حدیث سے معنی نے ترجمہ الباب یعنی تخلی کو ثابت کیا ہے، اس حدیث میں گو لفظ تخلی موجود نہیں ہے لیکن یہ معنی معنی نے ابعد سے نکالے ہیں کہ دوری اختیار کرنے سے آپ کا مقصود خلوت حاصل کرنا تھا، حدیث کی مطابقت ترجمہ الباب سے کبھی تو مترجیح یعنی لفظاً و معنی ہوتی ہے اور کبھی مناسبت صرف معنی ہوتی ہے یعنی بطریق استنباط، تو یہاں پر ایسا ہی ہے اور اگر مصنف یہاں پر بجائے تخلی کے باب الایجاد یا باب التباع بعد عند الحاجة قائم فرماتے، جیسا کہ بعض مصنفین امام نسائی و آبن ماجہ نے کیا ہے تو مطابقت لفظاً و معنی ہر طرح ہو جاتی، لیکن اس صورت میں ترجمہ الباب میں کوئی وقت اور باریکی ہوتی، اب ایک استنباط کی شان پیدا ہو گئی ہے، امام ترمذی نے اس حدیث پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے باب ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا ذهب المذهب ابعد، یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، اور غایز ہے کہ اس میں کوئی باریکی نہیں ہے سادگی ہے، مجاہد سہ میں سب سے زیادہ آسان اور سیدھے سادے تراجم جامع ترمذی کے ہیں۔

صحاح ستہ کے تراجم کا باہمی فرق و مرتبہ | مولینا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں: جیسا کہ

عرف الشذی میں ہے کہ صحاح ستہ میں سب سے اعلیٰ تراجم ترمذی بخاری کے ہیں وہ اس معاملہ میں سابق الغایات ہیں، اور بخاری کے بعض تراجم اس قدر باریک اور دقیق ہیں کہ غیر العقول واقع ہوئے ہیں، شراح بخاری کو تراجم بخاری مل کرنے کے لئے مستقل اصول مرتب کرنے پڑے۔ چنانچہ حضرت شیخ فورائد رقدہ نے مقدمہ صلاح میں تقریباً ششامول بیان فرمائے ہیں، غرضیکہ بخاری کے تراجم سب سے اعلیٰ ہیں، اور اس کی بہن یعنی صحیح مسلم، اس کا حال یہ ہے کہ تراجم ندارد، نہ ایسے نہ ایسے، گو کتاب فی الواقع مضمون کے لحاظ سے مہذب و مرتب ہے، لیکن عادیں اور تراجم ابواب انہوں نے از خود قائم نہیں کئے، بعد میں شراح کو قائم کرنے پڑے، اور اس کے بعد درجہ ہے نسائی کے تراجم کا، اس کے تراجم بھی کافی دقیق اور دزدنی ہیں کبھی تو ان کا ترجمہ بخاری کے ترجمہ سے بالکل ہی ملتا ہے، غرضیکہ اس کے تراجم کا مل کرنا بھی کافی محنت طلب ہے، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے سنن ابوداؤد کے تراجم کا، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے ترمذی کے تراجم کا، عرف الشذی میں اتنا ہی لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ سنن ابن ماجہ کے تراجم بھی بہت صاف اور واضح ہیں۔

۲۔ عن جابر بن عبد اللہ قال کان اذا اراد البراز، براز با کے فتح اور کسرہ دونوں کیساتھ آتا ہے، اس کے مہمی توسیع اور کھلے میدان کے ہیں، ابن الاثیر بخاری کہتے ہیں کہ اصلی معنی تو اس کے یہ ہیں، لیکن پھر بعد میں تفسیر حاجۃ سے نکالیا ہو گیا ہے، اس لئے کہ لوگ ایسے میدان میں قضا حجاب کرتے ہیں جس طرح کہ غلام دراصل مکان خالی کو کہتے ہیں، اور پھر اس کو بازا محل قضا حجاب میں استعمال کرنے لگے، اس مناسبت سے کہ لوگ قضا حجاب خالی جگہ کرتے ہیں، یہ جو ہم نے کہا کہ برازیں دونوں حرکت فتح اور کسرہ جائز ہے یہ جو ہری اور صاحب قاضی کی رائے ہے، لیکن قطابی مشہور شارح حدیث نے یہاں پر کسرہ کا انکار کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ براز بالکسر تو باب مفاعلت کا مصدر ہے جس کے معنی مبارزت یعنی لڑائی میں مقابلہ کے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے جو ہری نے لکھا ہے کہ براز بالکسر کے دونوں معنی آتے ہیں، مبارزت و مقابلہ اور غلط یعنی انسان کے بدن سے جو فضل نکلتا ہے لہذا ملائمت کے دونوں معنی ہیں

دفع تعارض بین الروایات الواردة فی الباب | حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو عادت شریفہ بیان کی گئی ہے اس پر

یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت بنی حزمی میت مہفہ والی روایت جو باب الرخصة فی استقبال القبلة میں آ رہی ہے وہ اس کے خلاف ہے اس سے آپ کا مکان کے اندر قضا حجاب کرنا ثابت ہو رہا ہے، حضرت نے بذل میں اس کی رد تو جیسے ہی گئی ہیں یا تو یہ کہا جائے آپ کی عادت دور جانے کی بناءً اکتف فی البیوت سے پہلے کی ہر

یعنی جب گھروں میں بیت الخلاء نہیں ہوتے تھے پھر بعد میں جب گھروں میں بیوت الخلاء بنے شروع اڑ گئے تو آپ نے اس ابعاد کو ترک فرمادیا، اور یا یہ کہا جاتے کہ یہ عادت شریفہ جو اس حدیث میں مذکور ہے اس کا تعلق سفر سے ہے، یعنی سفر میں جہاں منزل اور پڑاؤ ہوتا تھا اس وقت قریب میں استنجاء نہ فرماتے تھے بلکہ فاصلے پر جا کر استنجاء فرماتے تھے، مگر میں یہ عادت نہ تھی۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ مصنف کی غرض جمع روایات و تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ وہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنے کے لئے ایک ہی حدیث کے ذکر کرنے کو کافی سمجھتے ہیں، جیسا کہ انہوں نے اپنی اس عادت کی تصریح اس رسالہ میں کی ہے جو اہل مکہ کے نام ہے، جس کا ذکر مقدمۃ الکتاب میں آچکا ہے اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ اگر میں کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاؤں گا تو کسی کلمہ یا کلام کی زیادتی کی وجہ سے ہوگا، چنانچہ یہاں ہر حدیث ثانی میں ایک زیادتی ہے، یعنی مقدار ابعاد جو حدیث اول میں نہ تھی، اس لئے دوسری حدیث لائے، لیکن یہاں پر یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر مصنف ایک باب میں بلا ضرورت و فائدہ کے ایک سے زائد حدیث لانا نہیں چاہتے تو اس کی ایک شکل یہ تھی کہ صرف حدیث ثانی کو ذکر فرمادیتے جس میں زیادتی فائدہ ہے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ دراصل حدیث ثانی حدیث اول کے اعتبار سے ضعیف ہے اسلئے مصنف نے یہ سب یہ سمجھا کہ قوی کو چھوڑ کر ضعیف پر اکتفاء کیا جائے، اس لئے اصالتہً تو بوجہ قوت کے حدیث اول کو ذکر کیا، اور حدیث ثانی جس میں ضعف تھا تاہم اور شاہد کے درجہ میں لے آئے اور شاہد میں ضعیف حدیثیں بھی چل جاتی ہیں، ضعف کی وجہ آگے معلوم ہو جائے گی۔

سند سے متعلق بعض امور و اصطلاحات قونہ حد ثنا عبد اللہ بن مسلمۃ، جانا چاہئے کہ

گزشتہ سال آپ نے مشکوٰۃ شریف میں صرف متون احادیث کو پڑھا ہے، مشکوٰۃ شریف اسانید سے خالی ہے انہوں نے صرف متون احادیث کو لیا ہے اسانید کو حذف کر دیا ہے اسی لئے مشکوٰۃ کا شمار تصانیف میں کیا جاتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ کتب حدیث مختلف الانواع ہیں، ہر نوع کا نام الگ الگ ہے، بہر حال یہاں دورہ کی کنجوں میں متون احادیث کو اسانید کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو یہاں پر ایک مستقل کام بڑھ گیا یعنی اسانید کا سمجھنا اور ان کی اصطلاحات وغیرہ جانا اور یہ کہ ان کے پڑھنے کا طریقہ کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔

سو یہاں پر حد ثنا کے قائل امام ابو داؤد ہیں، اور اس کے ناقل امام ابو داؤد کے شاگرد ابو علی نووی ہیں، اور عبد اللہ بن مسلمہ مصنف کے استاذ ہیں، ابتداً سند میں حد ثنا اور اخبارنا پورا لکھا جاتا ہے، اور اثنا سند میں اقتصار کر کے حد ثنا کو ثنائیاً لکھتے ہیں اور اخبارنا کو آنا لکھتے ہیں، نیز درمیان میں آئے سے پہلے قال بھی محذوف ہوتا ہے، جو لکھتے ہیں نہیں آتا ہے، لیکن پڑھنا ضروری ہے، لہذا اس سند کو اس طرح پڑھیں گے، حد ثنا عبد اللہ بن مسلمہ قال، حد ثنا عبد العزیز، نیز ہر مذکور کو دہر قال سے شروع کیا جائے جو مخفف ہے و بالسند المتصل من ابی المصنف

کافہ اس اخلاف کی ضرورت اس لئے ہے تاکہ ہر حدیث کی سند مکمل ہو جائے کیونکہ کتاب میں تو سند صرف مصنف سے شروع ہو رہی ہے، اب سند کے شروع کا حصہ یعنی ہم سے لیکر مصنف تک لانے کی ضرورت ہے تو اس عبارت سے سند کے اس حصہ غیر مذکورہ کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور ہر استاذ و مدرس اپنی سند شروع سے لیکر مصنف کتاب تک پہلے روز سبق میں بیان کر ہی دیتا ہے اور ہماری اور آپ کی سند ہر حدیث میں مصنف کتاب تک ایک ہی ہے، اس لئے ہر حدیث کے شروع میں مصنف کی سند سے پہلے وہیہ قال پڑھنا تکمیل سند کے لئے کافی ہے۔ اور اگر کوئی مشرورع سند میں اس جگہ کو نہ بھی پڑھے تو کم از کم ذہن میں تو یہ بات ہونی ہی چاہئے۔

لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد نیز جانا چاہئے کہ لفظ ابن ماقبل کی صفت اور اپنے مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور چونکہ موصوف

صفت کا اعراب ایک ہوتا ہے تو جو اعراب ابن سے پہلے والے اسم کا ہو گا وہی اعراب لفظ ابن کا ہو گا، جیسے یہاں عبد اللہ بن مسعود میں ابن عبد اللہ کی صفت ہے، اور عبد اللہ فاعل ہو چکی بنا پر مرفوع ہے اسی طرح ابن بھی مرفوع ہو گا، اور سلمہ ابن کا مضاف الیہ ہے اور سب ہی جگہ ابن کا مابعد مضاف الیہ ہوتا ہے، لہذا اس پر مضاف الیہ والا اعراب پڑھا جائیگا۔

نیز ابن کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ علمین متناسلین کے درمیان واقع ہو اور اس سے پہلا اسم منون ہو تو اس کی تنوین،

ساقط ہو جاتی ہے، جیسے مسدد بن مسدد میں مسدد منون تھا لیکن ابن کی وجہ سے تنوین ساقط ہو جائیگی، اس کو

مسدد بن مسدد پڑھیں گے، اور اسی طرح ابن کا الف کتابت سے حذف کر دیا جاتا ہے، الا یہ کہ شروع سطر میں

واقع ہو اور اگر علمین متناسلین کے درمیان واقع ہو تو وہاں ابن کا الف لکھا جاتا ہے اور ابن سے ماقبل جو تنوین

ساقط ہوتی ہے وہ بھی ساقط ہوگی بلکہ پڑھی جائے گی جیسے: شاعبد اللہ بن مالک اللہ بن مالک، یہاں

پر دوسرا ابن علمین متناسلین کے درمیان واقع نہیں ہو رہا ہے اس لئے کہ مالک عبد اللہ کے والدین اور حمیمہ عبد اللہ

کی والدہ ہیں یعنی مالک کی زوجہ تو مالک اور حمیمہ آپس میں متناسلین نہیں ہیں بلکہ زوجین ہیں، اور ابن بچہ بنتہ میں

لفظ ابن ماقبل یعنی مالک کی صفت نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے جو اسم ہے یعنی عبد اللہ کی صفت ہے، گویا عبد اللہ کی

دو صفتیں ہوئیں ایک یہ کہ وہ ابن مالک ہیں، دوسرے یہ کہ وہ ابن حمیمہ ہیں، یہاں پر مالک کے بعد ابن کا الف لکھا

جائے گا گو پڑھا نہیں جائے گا، نیز مالک سے تنوین بھی ساقط نہیں ہوگی، یہ لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد

ہیں جن کا جانا ایک طالب حدیث کے لئے لازمی ہے ورنہ ہمیشہ پڑھنے اور لکھنے میں خطا کھائے گا، لہذا خوب

بکھر لینا چاہئے، عبارت حدیث کا صحیح پڑھنا انتہائی ضروری ہے، من کذب علی متعمداً فلیتبوا مقعده

سن الذینار کے ذیل میں اسمعیلی لکھتے ہیں کہ مجھے اس حدیث کی بنا پر اس طالب علم کی طرف سے برا فطرہ اور

خوف رہتا ہے جو عبارت حدیث کو قواعد کے خلاف پڑھے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو قواعد کے مطابق تلفظ فرمایا تھا، اور وہ اس کے خلاف پڑھ کر آپ کی طرف منسوب کر رہا ہے۔

اب یہاں سند حدیث کی ایک

خاص اصطلاح کا جاننا ضروری ہے وہ

حدیث و اخبار وغیرہ الفاظ میں فرق کی بحث

یہ کہ حدیث اور اخبار میں کیا فرق ہے؟ اس لئے کہ کبھی یہ آتا ہے اور کبھی وہ، جواب یہ ہے کہ اخبار و حدیث کے درمیان لغت تو کوئی فرق نہیں ہے، محدثین کی اصطلاح میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اس میں محدثین کی دو جماعتیں ہیں، متقدمین اور متاخرین، متقدمین اور اکثر علماء ان دونوں کے درمیان فرق کے قائل نہیں ہیں، بلکہ یوں کہتے ہیں کہ یہ دونوں لفظ ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، بعض اصحاب دروس نے انہماک اور بعد کا یہی مسلک لکھا ہے یعنی عدم الفرق اور متاخرین ان دونوں کا مفہوم جدا جدا بیان کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ حدیث تو اس وقت کہا جائے گا جب استاد نے پڑھا ہو اور شاگرد نے سنا ہو اور اگر اس کا برعکس ہو کہ شاگرد پڑھے اور استاد بغور سمجھے تو اس کے لئے لفظ اخبار استعمال ہوتا ہے تو متاخرین کے یہاں دونوں کا مفہوم مختلف ہوا۔

امام بخاری کا شمار بھی متقدمین میں ہے اسی طرح امام زہریؒ اور امام مالکؒ، امام بخاریؒ نے تو اسی مقصد کے لئے کتاب العلم میں ایک باب قائم کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور وہ باب ہے باب قول المحدث حدثنا و خبرنا و انبانا، اور متاخرین جو ان الفاظ میں فرق کے قائل ہیں ان میں امام مسلمؒ و امام نسائیؒ خاص طور سے قابل ذکر ہیں جیسا کہ شراح نے لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ یہی حال ہمارے امام ابو داؤد کا ہے وہ بھی محض اخبار و حدیث کے فرق کی وجہ سے بعض مرتبہ حار تحویل لاتے ہیں۔

اور تیسرا قول یہاں پر وہ ہے جس کو بعض کہتے ہیں کہ سماع من لفظ الشیخ میں تو مطلقاً خبرنا و حدثنا استعمال کرنا چاہئے اور اگر تفسیر قرأت کرے تو اس وقت اخبارنا و حدثنا علیہ و حدثنا علیہ کہنا چاہئے، حاصل یہ کہ مطلقاً اخبار و حدیث تو سماع من لفظ الشیخ کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور اگر شاگرد استاد پر قرأت کرے تو وہاں خبرنا و حدثنا کیساتھ قرأت علیہ کا اضافہ کیا جائے گا، ایک قول یہاں پر یہ ہے کہ بعض محدثین

(قیل و نہم الامام النسائی) اخبار ہو یا حدیث بوقت روایت اس کا استعمال اس وقت صحیح ہے جبکہ شیخ نے سماع کا قصد بھی کیا ہو لہذا اگر کوئی طالب کسی محدث کی مجلس میں متحاشر ہو جائے اور اس شیخ نے اس طالب کو سماع کا قصد نہ کیا ہو تو پھر ایسی صورت میں اس طالب کو حدیث یا اخبارنا کہنے کا حق نہیں ہے مگر داخل ابو داؤد قرطبی علی المرتضیٰ بن سکیب و انبانا ہے و کذا الامام النسائی و البیہقی فی التعلیق النسائی

ایک اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ سماع من لفظ الشیخ جس کو متاخرین حدیث کہتے ہیں اور قرأت علی الشیخ جس کو اخبار کہتے ہیں، دونوں میں مرتبہ کے اعتبار سے کون افضل ہے؟ سو اکثر محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اخبار سے افضل ہے اور امام اعظمؒ وغیرہ بعض فقہاء کا نہ سب کے برعکس ہے لیکن اخبار اولیٰ ہے حدیث سے، اور تیسرا قول یہاں پر یہ ہے کہ یہ دونوں مرتبے میں مساوی ہیں، اور یہی قول امام بخاریؒ کا بتایا جاتا ہے۔

تحمل حدیث کے طرق

جانتا چاہئے کہ حدیثنا اخبارنا انبیانا کے علاوہ اور بھی الفاظ آتے ہیں۔ ان سب کو جاننے کے لئے اس کی ضرورت ہے کہ یہ معلوم ہو کہ تحمل حدیث کے کتنے طرق ہیں اس لئے کہ ہر طریق تحمل کے لئے طریق تعبیر الگ ہے، سو دو کا بیان تو آچکا ہے۔ ۱۔ سماع من لفظ الشیخ ۲۔ قراءۃ علی الشیخ تیسرا طریق ہے الاجازۃ من الشیخ مشافہۃ یعنی باقاعدہ پڑھنا تو کسی کی جانب سے نہ پایا جائے نہ استاد کی جانب سے نہ شاگرد کی جانب سے، بس صرف کوئی شیخ کسی طالب حدیث کو بالمشافہ روایت حدیث کی اجازت دیدے اس کے لئے بوقت روایت لفظ انبانا استعمال ہوتا ہے۔

چوتھا طریق المتداولۃ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ کسی طالب کو اپنی اصل سماع یعنی وہ کتاب جس میں اس کی مسوعات (روایات) لکھی ہوئی ہیں بعینہ وہ یا اس کی نقل دیدے روایت کی اجازت کیساتھ کہ میری طرف سے تم کو اس کی روایت کرنی اجازت ہے یا بغیر اجازت کے اور اس صورت میں بوقت روایت کہا جائے گا حدیثی متداولۃ یا فادنی فلان

پانچواں طریق تحمل الکتابۃ والکتبۃ ہے یعنی شیخ کسی طالب کو کوئی حدیث خود لکھ کر یا کسی سے لکھوا کر دے جس کو دی جا رہی ہے خواہ وہ حاضر ہو کہ لکھ کر اس کے حوالہ کر دے یا غائب ہو کہ لکھ کر اس کے پاس بھیج دے اس کی پھر دوسریں ہیں کتابۃ مجرودہ اور دوسری مقروءہ بالاجازۃ چھٹا طریق تحمل وہ ہے جس کو اصطلاح میں الوجاہۃ کہتے ہیں، وہ مادہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی طالب حدیث کو کسی محدث کی کوئی کتاب جس میں حدیثیں لکھی ہوئی ہوں کسی طرح حاصل ہو جائے اس کے لئے طریق تعبیر وجہت فی کتاب فلان یا فی اصل فلان ہے۔

ساتھ کا یہ معلوم ہو ہی چکا کہ یہ تعبیرات کا فرق متاخرین کے یہاں ہے اور متقدمین کے یہاں طرق تحمل تو یہی ہیں جن کا بیان اوپر آیا لیکن ان کے یہاں طریق تعبیر ہر ایک کا مختلف اور جدا نہیں ہے

شرح السند

حدیثنا عبد العزیز یعنی ابن محمد، یہ عبد العزیز بن محمد الدراوردی کے ساتھ مشہور ہیں، درآورد خراسان میں ایک قریہ ہے، یہ راوی متکلم فیہ، سبکی لفظ ہے، بخاری کے رواۃ میں سے ہے لیکن امام بخاریؒ نے ان کی روایت کو منقذاً نہیں لیا ہے بلکہ مقروءاً بغیرہ لیا ہے یہاں پر یہ چیز سمجھنے کے لائق ہے کہ یعنی کا اضافہ کیوں کیا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ حضرات محدثین کی غایت احتیاط ہے کہ راوی نے اپنے استاد سے جتنا لفظ سنا تھا اس کی طرف سے صرف اتنا ہی نقل کیا اور جو چیز اس کے نزدیک محتاج وضاحت تھی، اپنی طرف سے اس نے اس وضاحت کو جلا کر کے بیان کیا تاکہ شاگرد

لے یعنی بوقت روایت اسلئے کہ روایت حدیث تحملی حدیث کے بعد ہی ہوتا ہے اور تحمل کے طرق چونکہ مختلف ہیں اس لئے اسی کے لحاظ سے روایت میں الفاظ لائے جاتے ہیں کبھی حدیثنا اور کبھی اخبارنا وغیرہ۔ لہٰذا اس پر دوسرے باب میں مزید کام آ رہا ہے۔

اور استاذ کے الفاظ مخلوط نہوں حاصل یہ کہ عبداللہ بن مسلم نے اپنے استاد عبدالعزیز کا نام بغیر نسب کے بیان کیا تھا۔ ان کی ولایت نہیں بیان کی تھی تو اب مصنفؒ اپنی طرف سے یہ وضاحت کر رہے ہیں کہ میرے استاذ عبداللہ بن مسلم کی مراد عبدالعزیز سے عبدالعزیز بن محمد ہے یعنی کے نفوی معنی یزید کے ہیں اس میں جو ضمیر فاعل ہے وہ عبداللہ بن مسلم کی طرف راجع ہے اور اس یعنی کے قائل مصنفؒ ہیں۔ مصنف کہہ رہے ہیں عبداللہ بن مسلم مراد لیتے ہیں عبدالعزیز سے عبدالعزیز بن محمد۔

عن ابی سلمۃ۔ یہ ابو سلمہ بن عبدالرحمن بن عوف ہیں جن کا قہار سبعہ میں شمار ہے ان کے نام میں اختلاف ہے۔ بعضوں نے کہا ابو سلمہ ہی نام ہے۔ بعض مرتبہ کنیت ہی نام ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے، دقیل اسماعیل، حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ شیخ سراج احمد سرہندی شارح ترمذی کو دہم ہوا، ان سے اس راوی کی تعیین میں غلطی ہو گئی۔ انہوں نے لکھا ہے کہ اس سے مراد منصور بن سلمہ ہیں یہ غلط ہے اس لئے کہ منصور بن سلمہ طبقہ عاشرہ میں سے ہیں ان کی صحابی سے تو کیا تابعی سے بھی ملاقات نہیں ہے، پھر یہاں صحابی سے کیسے روایت کر رہے ہیں۔ دوسرے یہ کہ منصور بن سلمہ سنن ابوداؤد کے رواۃ میں سے نہیں ہیں، مسدد بن مسرہد۔ یہ اونچے درجہ کے محدث ہیں، امام ابوداؤد ان سے اس سنن میں بہت کثرت سے روایت کرتے ہیں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ بصرہ میں سب سے پہلے مسند جو حدیث کی ایک خاص نوع کی کتاب ہے، انہوں نے ہی تصنیف فرمائی۔ ان کا سلسلہ نسب بھی بہت عجیب و غریب سا ہے جو بذل میں مذکور ہے اور ان اسماء کی ایک خاصیت بھی لکھی ہے کہ اگر ان ناموں کو کسی کاغذ پر لکھ کر تعویذ کے طور پر محسوس یعنی بخار زدہ کے گلے میں ڈال دیا جائے تو بہترین عمل ہے۔ بخارا تر جاتا ہے۔ ہمارے استاذ محترم ناظم صاحب حضرت مولانا سعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ بڑے ادیب اور ظریف الطبع تھے۔ وہ سبق میں فرماتے تھے مسدد کا سبب مسدد یعنی مسدد واقعی اسم باسکی ہیں دراصل مسدد کے معنی متعلع اور اصلاح کردہ کے ہیں اسلئے ایسا فرمایا، عن ابی الزبیر ان کا نام محمد بن مسلم بن تدرس المکی ہے، ان کا شمار مدلسین میں ہے اور یہاں وہ بطور عنعنہ روایت کر رہے ہیں اس لئے اس روایت میں ضعف ہے، مصنف کی ایک اور بھی وجہ ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عبدالملک راوی کثیر الوہم ہے اسی لئے یہ حدیث سنداً حدیث اول سے کمزور ہے، امام ابوداؤد نے اگرچہ اس روایت پر سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذرؒ نے اسماعیل بن عبدالملک کی بنا پر نقد فرمایا ہے۔ اور ماسکت علیہ ابوداؤد ایک مستقل علمی بحث ہے، جو مقدمہ میں گذر چکی ہے۔ الحمد للہ، باب اول پر کلام پورا ہوا، اس باب میں بہت سی اہم مفید اور ضروری اصطلاحات اور ابتدائی بحثیں آئی ہیں یہ سب چیزیں قابل حفظ ہیں۔

لے یعنی سعید بن المسیب، قاسم بن محمد بن ابی بکر، عروہ بن الزبیر و خاریجہ بن زید بن ثابت، ابو سلمہ بن عبدالرحمن بن عوف، عبید اللہ بن عبداللہ بن عبید اللہ بن مسعود، سلیمان بن یسار ۱۶ (تدریب ج ۳) دقیل سلمہ بن عبداللہ بن عمر بدل ابن سلمہ بن عبدالرحمن (معارف السنن ج ۱۳)

باب الرجل يتبوا بولہ

(۳)

یہ آداب استنجار کے سلسلہ کا دوسرا باب آیا ہے جس کا تعلق بول سے ہے اور پہلے باب کا تعلق براز سے تھا جیسا کہ تقابل کا تقاضا ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ پہلے باب میں جو ادب مذکور ہے یعنی نکلی وہ عام اور مشترک ہے اس کا تعلق بول و براز دونوں سے ہے اور اس باب سے مقصود ایک دوسرا ادب بیان کرنا ہے یعنی نرم زیم۔ اختیار کرنا اس کا تعلق خاص بول سے ہے، پہلا ادب مشترک تھا اور یہ دوسرا ادب مختص بالبول ہے یتبوا، بمعنی ٹھکانا اور جگہ حاصل کرنا، اسی سے مباحثہ بھی ہے جس کے معنی منزل کے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ پیشانے کے لئے آدمی کو مناسب جگہ اختیار کرنی چاہئے، چنانچہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ پیشاب مکان دہشت یعنی رخوہ اور نرم زمین میں کرنا چاہئے تاکہ رشاش البول سے حفاظت رہے۔

اب یہاں ایک مسئلہ کی بات پیدا ہو گئی وہ یہ کہ رشاش البول کا حکم کیا ہے؟ سو ابن رسلان شارح ابوداؤد نے لکھا ہے کہ امام شافعی کا مذہب عدم المنفوسہ بدن ہو یا ثوب لیکن امام نووی نے غلو کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے صریح کی وجہ سے، اور ہمارا مذہب در مختار میں لکھا ہے کہ رشاش البول اگر بدن یا کپڑے پر پڑ جائیں تو معاف ہے، لیکن اگر پانی میں مل جائیں تو معاف نہیں ہے، مارتلیل ناپاک ہو جائے گا، وہ کہتے ہیں لان طہارة الماء ادا کہ یعنی پانی کی طہارت کا مسئلہ زیادہ اہم ہے جس کی وجہ ظاہر ہے کہ پانی کی نجاست اس کے سیال ہونے کی وجہ سے متعدی ہے بخلاف ثوب اور بدن کے۔

حدیث الباب کی تشریح | حدیث الباب جس کا مضمون ابھی ادھر گزرا، کے راوی ابو موسیٰ اشعری ہیں اور یہ حدیث انہوں نے عبداللہ بن عباس کی خدمت

میں ان کے استفسار پر بصرہ بھی جہاں ابن عباس مقیم تھے، استفسار کی صورت حال یہ ہوئی کہ ابن عباس بصرہ میں حضرت علیؓ کی جانب سے والی بنا کر بھیجے گئے تھے انہوں نے وہاں پہنچنے کے بعد اہل بصرہ سے وہ حدیثیں سنیں جن کو اہل بصرہ ابو موسیٰ اشعریؓ سے سن کر روایت کرتے تھے تو ابن عباسؓ نے بعض ان احادیث کے بارے میں جو انہوں نے اہل بصرہ سے سنی تھیں ابو موسیٰؓ کی طرف مراجعت کی چنانچہ اس کے جواب میں ابو موسیٰؓ نے ابن عباسؓ کی طرف حدیث الباب لکھ کر بھیجی۔

مزید توضیح کے لئے جانا چاہئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پہلے بصرہ میں خود ابو موسیٰ اشعریؓ کا قیام تھا، کیونکہ وہ اس وقت حضرت عمرؓ کی جانب سے وہاں کے عامل تھے، اہل بصرہ نے ابو موسیٰؓ سے جو حدیثیں

سنی تھیں وہ بظاہر اسی زمانہ قیام کی تھیں،

یہ تو ہوا حدیث الباب کا صحیح صحیح مفہوم مسیح ہم نے اس لئے کہا کہ بعض شراح سے یہاں لغزش ہو گئی، اور وہ یہ کہ انہوں نے فكان يحدّث کو بجائے صیغہ مجہول کے صیغہ معروف پڑھا جس سے مضمون میں تغیر واقع ہو گیا، ایک بات یہاں پر رہ گئی کہ روایت کے جو الفاظ ہیں يسئله عن اشياء اس سے تو یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ابن عباس کا استفادہ چند احادیث سے متعلق تھا اور یہاں جواب میں صرف ایک حدیث مذکور ہے، اب اس میں دو احتمال ہیں، یا تو ابو موسیٰ ہی کی جانب سے جواب میں باب حدیث کے کڑائی اور یا یہ کہ یہاں روایت کرنے میں راوی نے اختصار کر دیا۔ والله تعالى اعلم بالصواب

قولنا فاني دمت، دمت کسریم اور سکون یم دونوں کے ساتھ ہے لغت رخو یعنی نرم زمین کو کہتے ہیں جس میں پانی جلدی سے جذب ہو جاتا ہے، اس کو پیشاب کے لئے اسی لئے اختیار فرمایا، نیز دمت کا اطلاق مجازاً اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو نرم خواہ نرم مزاج ہو چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وار ہے دميت ليس بالجماني اى كان ليقن الخلق فليزنت، اس کا مصدر ارتداد ہے، ارتداد پر نادارتیاد، اور مجرد میں، راد پر در و در و راداً آتا ہے جس کے معنی طلب کرنے کے ہیں۔

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ پیشاب کے اندر تیزی اور شوریّت ہوتی ہے جس سے دیوار کی بنیاد کو نقصان پہنچتا ہے تو آپ نے دوسرے کی دیوار کی جڑ میں کیوں پیشاب کیا، ظاہر ہے کہ آپ کی شان سے یہ بعید ہے کہ آپ سے کسی کو نقصان پہنچے، اس کے متعدد جواب دئے گئے ہیں۔

۱۔ دیوار عادی تھی یعنی پرانی جو کسی کی ملک میں نہیں تھی پھر کیا حرج ہے۔

۲۔ ہو سکتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیوار سے ہٹ کر بیٹھے ہوں جہاں سے پیشاب دیوار کی جڑ تک نہ پہنچ سکے لیکن راوی نے قرب کی وجہ سے اس کو مجازاً فی اصل جہاں سے تعبیر کر دیا۔

۳۔ ہو سکتا ہے آپ کو مالک کی رضامندی حاصل ہو، اذن مالک کے بعد کوئی اشکال ہی نہیں رہتا۔

۴۔ وہ منہدم مکان کی ٹوٹی پھوٹی دیوار تھی جسے کھنڈر کہتے ہیں، پھر کیا نقصان ہے۔

نیز اس حدیث سے اصول حدیث کا ایک مسئلہ ثابت ہو رہا ہے وہ یہ کہ **الروایۃ بالکتابۃ** | روایت بالکتابۃ جائز ہے، یہ بات پہلے گزری تھی کہ تحمل حدیث کے طرق میں

سے ایک طریق کتابت بھی ہے اصولیین نے لکھا ہے کہ روایت بالکتابۃ کی دو قسمیں ہیں، ایک مجرّد یعنی صرف حدیث لکھ کر دیدیجائے، دوسری مقررۃً بالا جازۃ، یعنی شیخ کسی طالب کو حدیث لکھ کر دے اور ساتھ میں روایت کی اجازت، بھی دے ہمشائیوں کے اجز تک ماکتب للک، جمہور کے نزدیک کتابت کی دونوں قسمیں

معتبر ہیں مجرہ ہو یا مقرر نہ بعض علماء جیسے قاضی ابوالحسن ماوردی شافعی کتاب مجرہ کو معتبر نہیں سمجھتے۔ جمہور کے یہاں دونوں صورتیں معتبر ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ مکتوب الیہ کتاب کے خط کو پہچانتا ہو، اور بعض نے بیئہ کی بھی شرط لگائی ہے لیکن یہ ضعیف ہے۔

شرح السند

حدیثنا جاریہ حماد بن سلمہ ہیں، سندوں میں دو حملو زیادہ مشہور ہیں، ایک حماد بن سلمہ دوسرے حماد بن زید، موسیٰ بن اسماعیل اکثر و بیشتر حماد بن سلمہ ہی سے روایت کرتے ہیں، حماد بن زید سے ان کی روایات بہت کم ہیں، علامہ سیوطی نے لکھا ہے کہ موسیٰ بن اسماعیل جب مطلق حماد بولتے ہیں تو ان کی مراد اس سے حماد بن سلمہ ہوتی ہے، ابوالفتاح یہ کنیت ہے ان کا نام یزید بن مہدی الشعمی ہے شیخ بڑے میاں یا استاد دونوں مراد ہو سکتے ہیں، یہ راوی مجہول ہے، سند احمد کی روایت میں لفظ شیخ کے بجائے رجل اسود طویل واقع ہے عن ابی موسیٰ ان کا نام عبداللہ بن قیس ہے۔

راوی مجہول کی روایت کا حکم

یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ راوی مجہول کی روایت معتبر ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہر مجہول کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ مجہول العین، ۲۔ مجہول الوال، مجہول العین کہتے ہیں، من لم یرد عنہ الا واحد یعنی وہ راوی جس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی شخص ہو، مجہول العین کی روایات کے بارے میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً مقبول، ۲۔ مطلقاً غیر مقبول، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس مجہول العین سے روایت کرنے والا راوی اگر ایسا ہے جس کی عادت صرف ثقہ سے روایت لینے کی ہے تب تو ایسے مجہول کی روایت معتبر ہے ورنہ غیر معتبر، اس لئے کہ بعض رواۃ کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ صرف ثقہ ہی سے روایت لیتے ہیں، جیسے عبدالرحمن بن ہمدی اور یحییٰ بن سعید الانصاری، دوسری قسم مجہول کی مجہول الحال ہے مجہول الحال کی پھر دو قسمیں ہیں، مجہول الحال ظاہراً و باطناً اور مجہول الحال با ظہراً و باطناً، یعنی جس کا ظاہر حال تو بہتر ہو لیکن باطن حال کا علم نہ ہو، اسی کو مستور بھی کہتے ہیں، جمہور کے نزدیک قسم اول کی روایت مردود ہے اور ثانی یعنی مستور کی معتبر ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مستور کی

لہ موسیٰ بن اسماعیل کی حماد بن زید سے روایت اگر آپ دیکھنا چاہیں تو ابواب الواقیت میں باب من نام عن مسلوۃ (دنیہا کی تیسری حدیث دیکھئے، اس میں ہے، حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل ناحمد عن ثابت، یہ روایت ترمذی اور ابی یحییٰ بھی موجود ہے اور وہاں حماد بن زید کی تصریح ہے۔

روایت معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ قرونِ ثلاثہ میں سے ہو ورنہ معتبر نہیں ہے۔
 فائدہ: تیرا ایک بات اور جانتا چاہئے وہ یہ کہ یہ تمام تفصیل اور اقسام اس مجہول کے بارے میں ہیں جو غیر صحابی ہو
 اور اگر سند میں کوئی صحابی مبہم اور مجہول مذکور ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اس لئے کہ المجاہدہ کلمہ
 عدول جمہور علماء کا مسلک ہے اسی لئے کتب رجال میں کسی صحابی کے ترجمہ میں آپ یہ نہیں دیکھیں گے کہ اس کے
 بارے میں لکھا ہو کہ ثقہ ہے جو ہے اور مقبول ہے اس لئے کہ صحابہ کرام محتاج توثیق ہی نہیں ہیں اور جرح کا تو
 سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

بَاب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ

(۱)

مجلہ آدابِ خلا کے ایک یہ ہے کہ جب آدمی بیت الخلاء میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو وہ دعا پڑھے جو
 ماثور و منقول ہے اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْغَبْثِ وَالْخَبَاثَاتِ، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے اور سنن سعید بن منصور
 کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسوا اللہ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْغَبْثِ وَالْخَبَاثَاتِ پڑھا کرتے تھے، اس روایت
 میں لفظ بسوا اللہ کی زیادتی ہے، حافظ فرماتے ہیں یہ زیادتی علی شرط مسلم ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ دعا اندر داخل ہونے سے پہلے پڑھنا چاہئے اس میں بعض مالکیہ ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور
 عبد اللہ بن عمرو بن العاص کا اختلاف ہے، ان کے یہاں داخل ہونے کے بعد بھی پڑھ سکتے ہیں سہل میں ایک واقعہ
 لکھا ہے عزئی کہتے ہیں کہ میں شعبی کے پاس گیا کہ اگر مجھے بیت الخلاء میں جھینک آئے تو اَلْعَمْدُ دُثْمًا پڑھوں
 یا نہیں، انہوں نے کہا کہ نہیں جھینک کہ باہر نہ آجاؤ، وہ کہتے ہیں پھر میں ابراہیم نخعی کے پاس گیا میں نے ان سے
 بھی یہی سوال کیا، انہوں نے فرمایا بِحَمْدِ اللّٰهِ فَانِ الْعَمْدُ يَمْعُدُ وَلَا يَهِيْطُ۔ ہاں! کچھ عرج نہیں ہے۔
 بیت الخلاء میں الحمد شہ پڑھو اس لئے کہ حمد اللہ تعالیٰ کا ذکر اور عمل صالح ہے، وہ اوپر آسمان کی طرف چڑھ جائیگا
 نیچے کی طرف نہیں آئے گا، بخلاف نجات کے وہ نیچے گر جاتی ہے، یہ اشارہ ہے باری تعالیٰ کے قول اَلْبِ
 يَمْعُدُ الْعَمْدُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الْمُسَلِّحُ کی طرف، بہر حال اس واقعہ سے ابراہیم نخعی کا مسلک معلوم ہو گیا۔
 حدیث الباب میں اگرچہ اِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ کا لفظ ہے جس سے ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا بیت الخلاء میں
 داخل ہونے کے بعد پڑھی جائے، لیکن الادب المفرد کی روایت میں اِذَا ارَادَ اَنْ يَدْخُلَ الْخَلَاءَ واقع ہوا ہے جس سے
 بات صاف ہو گئی، قولہ من الْغَبْثِ وَالْخَبَاثَاتِ، خُبث با کے ضمہ اور سکون دونوں کے ساتھ ہے، ضمہ کی صورت
 میں خبیث کی جمع ہے، اور سکون کی صورت میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ مفرد ہے مکرمہ اور شر کے معنی میں،

ہیں، جہاں پر ذکر اور اللہ کا نام نہیں لیا جاتا وہاں شیاطین پہنچ جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ذکر اللہ شیاطین سے بچنے کا ذریعہ ہے جس قلب میں اللہ کا ذکر سما جائے گا وہاں پر شیاطین کا تصرف زیادہ نہیں ہوگا، ترمذی شریف کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے جس کو انہوں نے کتاب الامثال میں ذکر کیا ہے کہ ذکر کی مثال ایک محفوظ مضبوط قلعہ کی سی ہے جس طرح آدمی دشمنوں اور ڈاکوؤں کے تعاقب سے ایک مضبوط قلعہ کے ذریعہ سے بہرہ منیت پج سکتا ہے اسی طرح شیاطین کے اثرات سے ذکر کے ذریعہ ہی بچ سکتا ہے ورنہ یہ کسی کو بخشے نہیں۔

قوله ان هذا الخشوش یہ خشش بضم الخاء کی جمع ہے اور بعضوں نے اس کو مثلث یعنی حار پر تینوں حرکتیں پڑھا ہے، اس کے معنی ہیں کھجور کے چند درخت جو ایک جگہ کھڑے ہوں، چونکہ عام طور سے آدمی جب مشکل میں ہوتا ہے تو درختوں کی آڑ میں بیٹھ کر استنجاء کرتا ہے اس لئے خشوش بول کر مجازاً قنار حاجت کی جگہ مراد لیا جاتا ہے۔

یہاں پر ایک طابعاً نہ اشکال ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ درختوں کے نیچے بیٹھ کر استنجاء کر سکتے ہیں تو پھر یہ حدیث اتقوا اللعینین والی حدیث کے خلاف ہو جائیگی جو آئندہ ابواب میں آرہی ہے، جس میں لوگوں کی سایہ دار جگہ میں بیٹھ کر استنجاء کرنے کی ممانعت ہے، اس کا جواب اسی مقام کی تقریر دیکھنے سے مل ہو جائے گا، بس یہاں پر تنبیہ کر دی گئی۔

جاننا چاہئے کہ زید بن ارقمؓ کی اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے جس کو امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں تفصیل سے بیان کیا ہے، اس اضطراب سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو حضرت انسؓ کی طرف منسوب کیا ہے اور اکثر حضرات نے زید بن ارقمؓ کی طرف منسوب کیا ہے اور صحیح یہی ہے کہ اس کے راوی زید بن ارقمؓ ہیں حضرت انسؓ کی طرف اس کی نسبت درہم ہے۔

باب کراہیۃ استقبال القبلة عند قضاء الحاجة

(ج)

منجملہ آدابِ غلام کے ایک ادب یہ ہے جس کو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے کہ قنار حاجت یعنی بول و براز کے وقت میں قبلہ کا نہ استقبال ہونا چاہئے نہ استسبار، اس سلسلہ میں مصنفؒ نے دو باب قائم فرمائے ہیں، پہلے باب میں مطلقاً ممانعت کی روایات کو ذکر فرمایا ہے، اور اس سے اگلے دوسرے باب میں جواز استقبال کی روایات کو بیان کیا ہے، چونکہ بظاہر روایات میں اختلاف ہے اس لئے علماء میں بھی اختلاف ہو گیا چنانچہ اس کے اندر آئمہ مذہب مشہور ہیں

۱۔ المنع مطلقاً اس کے قائل حنفیہ، ابن حزم ظاہری اور بعض مالکیہ ہیں جیسے ابن العربیؒ

باب الائمة فی مسئلۃ الباب

۲۔ الجواز مطلقاً اس کے قائل عروہ بن الزبیرؓ رضی اللہ عنہما لڑائی امام مالکؒ کے استاذ اور داؤد ظاہریؒ ہیں۔
 ۳۔ الفرق بین الصحرار والبنیان یعنی محراب میں کراہت اور بنیان یعنی آبادی کے اندر جواز بلکہ محراب میں بھی اگر کوئی چیز درمیان میں حائل ہو تب بھی جائز ہے۔ یہ ائمہ ثلاثہ اور اسحق بن راہویہ کا مذہب ہے۔
 ۴۔ الفرق بین الاستقبال والاستدبار، یعنی استقبال مطلقاً ناجائز اور استدبار مطلقاً جائز ہے خواہ محراب ہو یا بنیان، یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔

۵۔ انہی للتشریہ استقبال واستدبار دونوں میں کراہت تشریحی ہے، یہ بھی امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ سے ایک روایت ہے۔

۶۔ صرف استدبار صرف بنیان میں جائز ہے، باقی تین صورتیں یعنی استقبال فی البنیان، استقبال فی الصحرار استدبار فی الصحرار یہ تینوں ناجائز ہیں، یہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے،

۷۔ انہی شمل القبلتین یعنی قبلۃ منوٰۃ بیت المقدس اور غیر منوٰۃ بیت اللہ شریف دونوں کی طرف استقبال واستدبار منوط ہے، یہ ابراہیم نخعیؒ اور ابن سیرینؒ سے منقول ہے۔

۸۔ انہی یمتنع باہل المدینۃ ومن علی ستمہم کہ استقبال واستدبار کی ممانعت صرف اہل مدینہ اور ان لوگوں کے لئے ہے جن کا قبلہ اسی طرف ہے جس طرف اہل مدینہ کا ہے اور اہل مدینہ کا قبلہ بجانب جنوب ہے، یہ منقول ہے ابو عوانہؒ سے جو حرنی کے شاگرد ہیں

دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ علت منع کیا ہے؟ جمہور کے نزدیک علت منع احترام قبلہ ہے کہ قضا عاقبہ کے وقت، استقبال واستدبار میں قبلہ کی بے حرمتی ہے، اور شعبی کے نزدیک احترام مصلین ہے یعنی محراب کے اندر جو فرشتے اور جنات نماز پڑھتے ہیں ان کی رعایت اور احترام کی وجہ سے ممانعت ہے، ایک اور اختلاف یہ ہے کہ اس استقبال واستدبار میں بے حرمتی کس بنا پر ہے؟ بعض نے کہا خروج نجاست کی وجہ سے، اور بعض کہتے ہیں کہ کشف عورت الی القبلة کی وجہ سے ہے، لہذا جن چیزوں میں خروج نجس یا کشف عورت پایا جاتا ہو تو ان کاموں کے وقت بھی استقبال واستدبار منوع ہوگا، چنانچہ قصداً اور حجامۃ میں خروج نجاست ہے اور وطی، ختان اور استحداد میں کشف عورت ہے، لہذا ان سب کاموں کے وقت بھی استقبال مکروہ ہوگا دیسے ہمارے یہاں وطی مستقبل القبلة مکروہ تشریحی اور قنوط مکروہ تحرکی ہے۔

۱۔ عن سلمان قال قيل لہ، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضرت سلمانؓ نے بعض لوگوں نے اعتراض کیا، اور یہ کہنے والے مشرکین تھے جیسا کہ مسلم شریفؒ اور ابن ماجہؒ کی روایت میں ہے، لقد علمکم نبیکم کل شیء حتی الجزاء کہ تمہارے نبی عجیب شخص ہیں کہ ذرا ذرا سی باتوں کی تبہیم کرتے ہیں یہاں تک کہ قضا عاقبہ کا طریقہ بھی بتلاتے ہیں

(بھلا یہ باتیں انبیاء کے بیان کرنے کی ہیں، انبیاء عظیم العقولہ والسلام کی تعلیمات تو بہت اونچی ہونی چاہئیں۔)
الخبراءۃ میں غار کا کسرہ اور فتح دونوں جائز ہے اس کے معنی قصار حاجت کے ہیں، نیز غاطۃ یعنی فصدہ پر بھی اس
کا اطلاق آتا ہے بعضوں نے اس میں کسرہ اور فتح کا فرق کیا ہے، ایک صورت میں ایک معنی دوسری صورت میں دوسرے
معنی، بعضوں نے کہا کہ دونوں معنی میں مشترک ہے۔

قولہ قال اجل، حضرت سلمان نے مقروض کے اعتراض کا جواب بہت موثر انداز میں دیا، یعنی جواب علی اسلوب الحکیم کو
اختیار کیا اور یہ فرمایا کہ ہاں! بیشک بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ تم کہہ رہے ہو، ہمارے نبی نے واقعی ہمیں ہر چھوٹی بڑی چیز
کی تعلیم فرمائی ہے اور ہر چیز کے آداب سکھائے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ یہ تو خوبی اور تعریف کی بات ہے نہ کہ اعتراض کی
جواب علی اسلوب الحکیم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سائل کے حال اور موقع محل کے مطابق جواب دیا جائے خواہ وہ جواب
سوال پر منطبق ہو یا نہ ہو، یسألونک عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج، (آیہ) نیز اس سے ہماری شریعت
محمدیہ مطہرہ کی جامعیت معلوم ہو رہی ہے کہ اس کی تعلیمات کتنی کامل اور مکمل ہیں، اور کیوں ہو جبکہ ارشاد باری ہے الیوم
احصلت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی آیۃ المصدق الذی ہدانا للاسلام۔

قولہ وان لا تستنجی بالیمن، یہ لاء زائد ہے جیسا کہ ظاہر ہے استنجاء بالیمن شافعیہ حنابلہ کے یہاں مکروہ تنزیہی ہے
اور ظاہر یہ کہ نزدیک حرام ہے اور حنفیہ کے یہاں مکروہ تحریمی ہے

استنجاء کے مباحث اربعہ | قولہ وان لا تستنجی احد فابق من ثلاثہ اجار جانا چاہئے کہ استنجاء

میں چار تمثیل ہیں، ۱۔ تحقیق لنتہ ۲۔ مکہ شرعاً ۳۔ مدد الاجار ۴۔ الاستنجاء بشی نجس

سو جانا چاہئے کہ استنجاء ماخوذ ہے نجو سے نجو کے معنی غاطۃ یعنی پاخانہ کے ہیں تو استنجاء کے معنی ہوئے
غسل موضع النجوا ومسحہ کہ مقدمہ کو دھونا یا ڈھیلے پتھر وغیرہ سے صاف کرنا۔

دوسری بحث استنجاء کا حکم شرعی ہے، سو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ اور داود ظاہری کے نزدیک مطلقاً
واجب ہے اور حنفیہ کے یہاں سنت ہے، یہی ایک روایت امام مالک سے ہے اور یہ اس وقت ہے جب نجس سے
خروج سے متجاوز ہو ورنہ پھر ہمارے یہاں بھی واجب ہے

۳۔ دراصل خروج سے متجاوز ہونے کی صورت میں قدرے تفصیل ہے، اگر مقدار متجاوزہ دون الدرہم ہے تو اس کا ازالہ مستحب ہے
اور بغیر ازالہ کے نہایت مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر مقدار متجاوزہ قدر درہم ہے تو اس کا ازالہ واجب ہے اور بغیر ازالہ کے نماز مکروہ تحریمی
ہوگی، اور اگر مقدار متجاوزہ ایک درہم سے زائد ہو تو پھر اس کا ازالہ فرض ہے بغیر اس کے نماز صحیح ہوگی،

تیسری بحث بھی اختلافی ہے، حنفیہ مالکیہ کے نزدیک استنجا میں ایثار باثلاث ضروری نہیں ہے بلکہ مقصود انقار محل ہر انقار محل کے لئے جتنے اجزاء کافی ہو جائیں ان ہی کا استعمال ضروری ہے۔ ابتداء کوئی عدد متعین نہیں ہے، داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مذہب ہے باوجود ان کے ظاہری ہونے کے، اور اس کے بالمقابل امام شافعیؒ واحمدؒ کے یہاں ایثار باثلاث واجب ہے۔ سبیلین میں سے ہر ایک کے لئے تین تین ڈھیلے ہونا ضروری ہے، اور اگر کوئی حجر ذواطراف ہو۔ یعنی اس کے متعدد کنارے ہوں تو پھر ان کے یہاں ہر طرف قائم مقام ایک حجر کے ہونا ہے، لہذا اگر کسی ڈھیلے کے اندر تین کونے ہوں تو وہ ان کے یہاں تین ڈھیلوں کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ دلائل پر کلام انشاء اللہ باب الاستنجا بالاجزاء میں آئے گا۔

چوتھا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے، امام شافعیؒ واحمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک شنی نجس سے استنجا ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک شنی نجس سے استنجا کا تحقق ہو سکتا ہے، بشرطیکہ مقام کا انقار ہو جائے، اور مالکیہ کا مذہب بھی تقریباً یہی ہے، لہذا روٹ ورجیع کیساتھ استنجا شافعیہ حنبلیہ کے یہاں جائز ہوگا، حنفیہ مالکیہ کے یہاں جائز ہوگا گو مع الکراہتہ لیکن یہاں ایک دوسرا اختلاف ہے وہ یہ کہ امام مالک کے یہاں ماکول اللحم جانور کا روٹ ورجیع طاہر ہے، صرف غیر ماکول کی لید ان کے یہاں ناپاک ہے تو ان کے نزدیک ماکول اللحم جانور کی رجیع سے استنجا جائز مع الکراہتہ ہے، اور غیر ماکول کی رجیع سے گو کافی ہو سکتا ہے لیکن مع المحرمۃ اس مسئلہ کے دلائل آنے والے باب۔ باب ما نہی عنہ ان۔ مستثنیٰ یہ میں ذکر کئے جائیں گے۔

اس حدیث میں استنجا کے بہت سے آداب و مسائل آگئے ہیں لیکن مصنفؒ کی غرض صرف ایک جزر لقد نہا ناصلی اللہ علیہ وسلم ان یتقبل القبۃ بغائط او بول سے متعلق ہے۔

شرح السند

ابو معاذ یہ ان کا نام محمد بن خازم ہے۔ الاغشی یہ سلیمان بن مہران ہیں، عن سلمان یہ محمود بن صحابہ ہیں۔ سے ہیں ان کی عمر کے بارے میں دو قول مشہور ہیں ۲۵۰ سال اور کہا گیا ہے کہ ۲۵۰ سال عمر پائی، لیکن حافظ نے تہذیب التہذیب میں امام ذہبیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے ان کی عمر کے بارے میں اپنے سابق قول سے رجوع کر لیا اور اب میری رائے یہ ہے کہ ان کی عمر اسی سال سے تجاوز نہ تھی، حافظ کہتے ہیں مگر انہوں نے سبب رجوع نہیں بیان کیا۔

۲- حدیث شیعہ عبد اللہ بن محمد الغبلیؒ قولنا انما الکلم بمنزلۃ الوالد۔ یہ کلام بطور تمہید آپؐ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ آگے جن اور پر آپؐ کو تنبیہ فرمانا ہے وہ اسی قسم کی باتیں ہیں جن پر بعض مشرکین نے اعتراض کیا تھا کہ ایسی چھوٹی چھوٹی باتیں بیان کرتے ہیں جن کو پیغمبرؐ میں ماں باپ سکھایا کرتے ہیں، سو اسی لئے آپؐ نے یہاں پہلے ہی فرمادیا کہ میں تمہارے لئے بمنزلہ باپ ہوں۔

اس حدیث میں بمنزلۃ الوالد فرمایا گیا اس لئے کہ فی الواقع آپ امت کے باپ نہیں ہیں، اسی لئے قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ، اللہ، اور رجال کی قید آیت میں اس لئے ہے کہ آپ نسا یعنی اپنی بنات کے تو والد تھے اگرچہ آپ کے مذکور اولاد بھی پیدا ہوئی لیکن وہ سب بچپن ہی میں انتقال فرما گئے، حد رجولیت کو نہیں پہنچے تھے۔ اس لئے آپ رجال کے والد نہیں ہیں، بہر حال آیت کریمہ میں ابوة حقیقی اور نسب کی نفی ہے اور اس حدیث میں بمنزلۃ الوالد کہا گیا ہے، لہذا حدیث اور آیت میں کوئی تعارض نہیں ہے، ہاں! اشکال ایک اور طرح ہو سکتا ہے وہ یہ کہ سورہ احزاب میں جہاں الذبی اولیٰ بالؤمنین من انفسہم وازواجه اھانتھن (اللہ) آیا ہے وہاں بعض قرآن میں وھو اب لھم (اور خود وہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم مومنین کے باپ ہیں) بھی وارد ہے جیسا کہ تفسیر ابن کثیر میں اس کا ذکر ہے، ان دو آیتوں میں بظاہر تعارض ہو جائے گا، جواب ظاہر ہے کہ جہاں ابوة کا اثبات ہے اس سے روحانی ابوة و تربیت مراد ہے، اور اس میں کیا شک ہے کہ آپ امت کے روحانی باپ ہیں اور جس آیت میں نفی ہے اس کا تعلق حقیقی ابویۃ سے ہے۔

قولہ وھو اب لھم، یہاں راوی نے سیاق کلام اور طرز تعبیر کو بدلیا جیسا کہ محسوس بھی ہو رہا ہے بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ جہاں راوی کو استاذ کے اصل الفاظ اچھی طرح یاد نہیں رہتے تو وہاں سیاق عبارت بدل کر اپنے الفاظ میں اس طرح تعبیر کر دیا کرتا ہے۔

قولہ عن الزوٰث والزمّة۔ زمّة یا توجیع ہے، دیم کی، پرانی ہڈی کو ریم کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ مفر د ہے ریم کے معنی میں، استنجار یا لریم کی ممانعت یا تو اس لئے ہے کہ اس میں کلاستہ، یعنی چکنا چٹا ہوتی ہے جس کی وجہ سے مقام کا انکار اچھی طرح نہیں ہوگا، یا خوف جراحت کی وجہ سے چمچ نہ جائے، اور یا نجاست کی وجہ سے اگر عظم میتہ مراد لیا جائے، اسلئے کہ عظم میتہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں ناپاک ہے گو خفیہ کے یہاں ظاہر ہے۔

۳۔ عن ابی ایوب روایۃ اذا اتیتھم الغائط، روایت سے مراد ہے مرفوعاً تقدیر عبارت یہ ہے روایت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یہ رفع محکی کے الفاظ میں سے ہے ایسے ہی لفظ مرفوع الحدیث، اور بیلغہ، یہ بھی رفع محکی کے الفاظ ہیں یعنی اس طرح جو حدیث بیان کی جائے گی اس کو حکماً مرفوع کہا جائے گا، گو راوی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی تصریح نہیں کر رہا ہے، عن ابی ایوب ان کا نام خالد بن زید الانصاری ہے، اتیتھم الغائط اس غلط سے مراد محل قضاء حاجت ہے اور آگے جو لفظ بالغائط آرہا ہے اس سے مراد نجاست اور فضلہ ہے، مرا حیض یہ مراض کی جمع ہے، رخصت سے ماخوذ ہے جس کے معنی غسل (دھونے) کے ہیں، اس کا اطلاق بیت الخلاء پر آتا ہے، مراض مخفی، خلاء، مذهب اور خشوش جو الفاظ حدیث میں آتے ہیں، سب ہم معنی ہیں

مضمون حدیث

حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ابوالیوب انصاری فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو فتح کرتے ہوئے اس میں داخل ہوئے تو وہاں پر ہم نے بہت سے بیوت الخلاء ایسے دیکھے جو قبلہ رخ بنائے گئے تھے (کیونکہ وہ انصاری اور مشرکین کے بنائے ہوئے تھے جو وہاں شام میں پہلے سے آباد تھے) تو بعض مرتبہ ایسا ہوتا کہ ہم جلدی میں غلطی سے ان بیوت الخلاء میں قضاء حاجت کے لئے چلے جاتے اور پھر جب وہاں پہنچ کر خیال آتا تو ایک دم اپنا رخ بدل دیتے یعنی انہی بیوت الخلاء میں ذرا رخ پھیر کر بیٹھ جاتے اور یہ بھی احتمال ہے یہ مراد ہو کہ ہم ان بیوت الخلاء کے اندر جانے کے بعد یاد آئے کہ وہاں سے لوٹ آتے تھے پہلی صورت میں عنہا کی غیر قبیلہ کی طرف راجع ہوگی اور دوسری صورت میں مزاحیض کی طرف راجع ہوگی۔

یہ حدیث جس میں: لکن شرفوا وغزوا مذکور ہے ابو عوانہ کا مستدل ہے ابو عوانہ کا مذہب پہلے گزر چکا ہے، جمہور یہ کہتے ہیں کہ یہ طریقہ یعنی تشریق و تغریب آپ نے اہل مدینہ کے لحاظ سے ارشاد فرمایا اس کے دو ہی حضرات مخاطب ہیں، مدینہ میں استقبال و استدبار سے بچنے کی شکل یہی ہے کہ مشرق یا مغرب کی جانب رخ کیا جائے اور اگر جنوب کی جانب رخ کریں تو وہاں پر استقبال قبلہ ہو جاتا ہے اور شمال کی طرف کرنے سے استدبار قبلہ ہو جاتا ہے اور ہم یعنی اہل ہند کے یہاں تغریب سے استقبال قبلہ اور تشریق سے استدبار قبلہ لازم آتا ہے، ہم لوگوں کو ان ہی دو سے بچنا ضروری ہے، ہمارے حق میں اگر یہ کلام ہوتا تو فرمایا جاتا، و لکن جہنوا و اشتبوا جنوبا و شمالا استنجا کرد۔

ابوالیوب انصاریؒ کی یہ حدیث صحاح ستہ کی روایت ہے، سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے، کوئی کلام نہیں ہے، اور یہ مطلقاً استقبال و استدبار کی ممانعت پر دلالت کر رہی ہے محسّر اور بنیان کا اس میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

دو متعارض حدیثوں میں تطبیق

قوله فقد منا الشام مشہور روایت یہی ہے اور ہمیں میں بھی اسی طرح ہے لیکن نسائی اور مؤطا کی روایت میں بجائے شام کے مصر ہے اب یا

تو یہ کہا جائے کہ جو یہاں ہے وہ رائج ہے یا تعدد واقعہ کا قول اختیار کیا جائے کہ دونوں جگہ یہی بات پیش آئی جیسا کہ حافظ عراقی نے کہا ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے اس لئے کہ ابوالیوب انصاری کے بارے میں یہ ہے کہ انہ لزم الجہاد بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ حضور کے وصال کے بعد بجائے مدینہ میں قیام کرنے کے ان کا اکثر زمانہ جہاد اور فتوحات ہی میں گزرا یہاں تک کہ ان کی وفات بھی قسطنطنیہ میں سفر جہاد میں ہوئی، حالانکہ ان کا مکان سجد نبوی سے بالکل متصل تھا، اور ۹۳ھ میں جب ہم حج کو گئے تھے وہاں سجد نبوی سے متصل ایک گھر پر ایک تختی لگ رہی تھی جس پر لکھا ہوا تھا قیامت ابی ایوب الانصاریؒ مجھے اس کو دیکھ کر بڑی

عبرت ہوئی آپ بھی اس کو سوچئے کہ وہ جو اہل رسول کو چھوڑ کر دین و اسلام کی نشر و اشاعت میں مشغول ہو گئے اند
وطن مالوف مدینہ منورہ کے بجائے قسطنطنیہ میں وفات پا رہے ہیں۔

۴ — عن معقل بن ابی معقل الا، یہ صحابی ابن الصغالی ہیں، رضی اللہ عنہما۔ اور ان کو معقل بن ابی الہیثم
بھی کہتے ہیں، قوله ان فتقبل القبلتين، یہ حدیث مذاہب ثمانیہ میں سے ساتویں مذہب کی دلیل ہے جس کے
ابراہیم نخعیؒ اور ابن سیرینؒ قائل ہیں۔

مہمور اس کے قائل نہیں ہیں اس کے کئی جواب ہو سکتے ہیں، اول یہ کہ یہ روایت ضعیف ہے، البزید راوی
کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مبہول ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کی بات تھی جب بیت المقدس
قبلہ تھا، بعد میں وہ منسوخ ہو گیا اور بیت المقدس قبلہ ہو گیا تو راوی نے بوقت روایت دو محکوں کو جو مختلف
اوقات میں دئیے گئے تھے جمع کر دیا، اور تیسرا جواب یہ ہے کہ بیت المقدس کے استقبال کی ممانعت اس بنا پر
ہے کہ مدینہ منورہ میں استقبال بیت المقدس سے استبداد رکھنا لازم آتا ہے، اور امام احمدؒ سے منقول ہے کہ
انھوں نے فرمایا یہ حدیث بیت حفصہ والی ابن عمرؓ کی حدیث سے منسوخ ہے، جو اگلے باب میں آ رہی ہے۔

۵ — عن مروان الاصفور قال رأیت ابن عمرؓ، یعنی ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنی سواری اوشنی کو
قبلہ کی جانب بٹھایا، اس کے بعد اس کے پیچھے اس طور پر بیٹھ کر کہ وہ سواری اڑ بن جائے پیشاب کیا،
مروان الاصفور نے ان سے سوال کیا کہ کیا اس کی ممانعت نہیں ہے؟ ابن عمرؓ نے کہا بیشک ممانعت ہے، لیکن
فنا اور کھلے میدان میں جہاں کوئی چیز حائل نہ ہو، اور اگر استنجاء کرنے والے اور قبلہ کے درمیان کوئی سائر حائل
ہو جائے تو پھر کوئی حرج نہیں ہے، اور یہاں سائر موجود ہے یعنی سواری، غالباً انھوں نے سواری کو اسی لئے
بٹھایا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ بٹھایا تو اس غرض سے نہیں تھا بلکہ اس لئے بٹھایا تھا کہ ان کو اسی جگہ اترنا تھا،
اس کے بعد جب پیشاب کی حاجت ہوئی تو اس وقت سواری کو اس کام میں لے آئے۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث کے جوابات | جانتا چاہئے کہ یہ حدیث باب کی گذشتہ تمام روایات کے اور
ایسے ہی مذہب حنفیہ کے خلاف ہے کیونکہ گذشتہ تمام روایات

میں بھی مطلقاً ذکر کی گئی ہے اور یہاں پر صحابی ابن عمرؓ اس کو عقیدہ فرما رہے ہیں، اب اس عقیدہ میں دو احتمال ہیں یا تو
انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کر کے یہ بات کہی، اس صورت میں تو ظاہر ہے کہ ان کی یہ بات حجت ہوگی لیکن
دوسرا احتمال یہ ہے کہ انھوں نے یہ بات بطریق استنباط فرمائی ہو اور اس استنباط کا آخذ بیت حفصہ والی روایت
ہو جو آگے آ رہی ہے، واذابار الاحتمال بل لا سئل لال اور بیت حفصہ والی روایت کے جوابات ہم دیں دیں گے۔

نیز ایک اور بھی بات ہے جس کو حضرت نے بذل میں تحقیق سے بیان فرمایا ہے کہ اس حدیث پر اگرچہ امام ابو داؤد نے بلکہ متدریج نے بھی سکوت فرمایا ہے لیکن اس حدیث کی سند میں ایک راوی حسن بن ذکوان ہے وہ ضعیف ہے، اکثر محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں احادیثہ ابا طویل کہ ان کی روایات غیر معتبر ہیں چونکہ یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کے موافق ہے اس لئے وہ حسن بن ذکوان کی تضعیف کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حسن بن ذکوان تو صحیح بخاری کے رواۃ میں سے ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بخاری کے ان رواۃ میں سے ہیں جن پر نقد کیا گیا ہے، اس کے لئے حافظ نے ان کو مقدمہ فتح الباری میں بخاری کے ان رواۃ کی فہرست میں ذکر کیا ہے جن پر نقد کیا گیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بخاری میں اس راوی کی صرف ایک روایت ہے اور وہ بھی ایسی جس کے شواہد موجود ہیں اور اسی درجہ سے امام مسلم اور نسائی ان کی روایت کو نہیں لیتے، حاصل یہ کہ اس باب میں اب تک جتنی روایات مرفوعہ آئی ہیں، سب کے اندر ممانعت علی الاطلاق مذکور ہے، اور باب کے اخیر کی طرف یہ ایک روایت جو مرفوعہ نہیں بلکہ موقوفہ ہے اس میں ممانعت مقیداً ہے مطلقاً نہیں ہے، اگر یہ روایت سنداً قوی بھی ہوتی تب بھی روایات مجملہ مرفوعہ کے مقابلہ میں معتبر نہ ہوتی، اب پھر جب کہ یہ سند ضعیف بھی ہے تو کیسے معتبر ہو سکتی ہے۔

باب الرخصة في ذلك

۵

اس باب میں جواز استقبال کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سے اس بات کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ نسخ کی روایات عزیمت پر محمول ہیں، اور ثبوت کی روایات رخصت یا عذر وغیرہ پر محمول ہیں، گویا جمع بین الروایات کی طرف اشارہ ہو گیا ذلک کا اشارہ ترجمہ سابقہ کی طرف ہے اور ترجمہ سابقہ میں استقبال مذکور ہے لیکن یہاں حدیث الباب میں استقبال قبلہ مذکور نہیں ہے بلکہ استدبار کعبہ ہے اس لئے کہا جائے گا کہ ترجمہ کا اثبات حدیث الباب سے بطریق قیاس ہے یعنی مصنف استقبال کو استدبار پر قیاس کر رہے ہیں کہ جب استدبار جائز تو استقبال بھی جائز ہے، اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سابقہ میں گو صراحتہ صرف استقبال مذکور تھا، لیکن وہاں پر استقبال اور اس کا مقابل استدبار دونوں مراد تھے از قبیل "سراہیل تقیہ المحرم"۔ اس صورت میں قیاس کی ضرورت نہیں رہتی، قولہ علی ظہر البیت، اور بعض روایات میں بیتنا اور بعض میں بیت حنمہ مذکور ہے، یہ کوئی خاص اختلاف نہیں ہے، حفصہ ان کی بہن تھیں، بہن کے گھر کی اپنی طرف نسبت مجازاً کر دی، اور خصوصاً اس لئے بھی کہ اپنی بہن کے ہی تنہا وارث تھے، اور حفصہ کی طرف بھی بیت کی نسبت

سکنی کے لحاظ سے ہے ورنہ وہ بیت تو دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک تھا۔

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ اپنی بہن حفصہ کے گھر گیا، اور وہاں کسی ضرورت سے چھت پر چڑھا تو دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لبنتین، یعنی دو کچی ایشوں پر بیٹھے ہوئے قنارہ حاقہ فرما رہے تھے، اور اس وقت میں آپ کا رخ بیت المقدس کی طرف تھا، اور مدینہ منورہ میں بیت المقدس کے استقبال سے کعبہ کا استدبار ہو جاتا ہے، لہذا اس حدیث سے استدبار قبلہ عند قنارہ حاقہ ثابت ہو گیا، یہاں پر حدیث میں ایک سوال ہے جس کی طرف ابھی ہم نے اوپر اشارہ بھی کیا وہ یہ کہ ابن عمرؓ نے اوپر جا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی حالت میں کیوں دیکھا؟ جواب اوپر آ ہی گیا کہ وہ قصد آدیکھنے کے لئے نہیں چڑھے تھے، بلکہ اپنی کسی ضرورت سے چڑھے تھے علامہ کرمانیؒ کی رائے یہ ہے کہ ہو سکتا ہے انھوں نے قصداً دارادۃً ہی دیکھا ہو لیکن صرف بدن کے اوپر کا قصد دیکھا ہو، پھر اس سے اندازہ لگا لیا ہو کہ آپ کیسے بیٹھے ہیں اور اس حالت میں قصد آدیکھنا گویا علمی و شرعی مصلحت کے پیش نظر تھا، لیکن اکثر شراح نے اس کو بعید لکھا ہے، قولہ علی لبنتین اس سے ایک ادب معلوم ہوا کہ استدبار ہوا زمین پر بیٹھ کر نہ کرنا چاہئے بلکہ اونچی جگہ پر بیٹھ کر کرنا چاہئے ورنہ مقعد کے ثلوث کا اندیشہ ہے چنانچہ اسی لئے اس حدیث پر امام بخاریؒ نے باب باندھنا میں تبرز علی لبنتین۔

خفیہ کی جانب سے حدیث الباب کے جوابات | جاننا چاہئے کہ چونکہ یہ واقعہ بنیان اور آبادی کا ہے، اس لئے حضرات ائمہ ثلاثہ نے اس سے

اپنے مسلک پر استدلال کیا کہ قنارہ حاقہ کے وقت استقبال و استدبار فی البیان جائز ہے، صرف صحابہ میں ممنوع ہے، ہمارے طرف سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں،

۱۔ عموم الدعوی و خصوص الدلیل، یعنی جہو کا دعویٰ عام ہے کہ استقبال و استدبار دونوں بنیان میں جائز ہیں، اور حدیث الباب سے صرف جواز استدبار معلوم ہو رہا ہے، لہذا دعویٰ عام اور دلیل خاص ہوئی۔

۲۔ توقف الاستدلال علی تقدم النفع، یعنی اس حدیث سے استدلال کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ منع کی روایات اس سے مقدم ہیں، اور یہ ثابت نہیں ہے، بلکہ ہو سکتا ہے منع کی روایات اس کے بعد کی ہوں۔

۳۔ ترجیح الحرم علی المباح، یعنی جب محرم اور مباح میں تعارض ہو تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے، یہاں بھی تعارض ہو رہا ہے، باب اول کی روایات مطلقاً منع پر دال ہیں، لہذا ان ہی کو ترجیح ہوگی۔

۴۔ ترجیح القول علی الفعل، یعنی یہ روایت فعلی ہے اور منع کی روایت قولی ہیں، قول کو فعل پر ترجیح ہوتی ہے۔

۵۔ الفرق بین عین القبلة والجهة، یعنی اصل ممانعت عین قبلہ کے استقبال کی ہے، جہت قبلہ کی نہیں ہے۔

اور یہاں ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جہت قبلہ کی طرف تھے لیکن عین قبلہ سے منحرف ہوں۔

۱۔ المعتبر الاستقبال بالفرج دون الصدر، یعنی یہاں پر استقبال بالفرج معتبر ہے نہ کہ استقبال بالوجه تو ہو سکتا ہے آپ کا سینہ و چہرہ تو قبلہ کی طرف ہو لیکن فرج کا رخ اس سے ہٹا ہوا ہو۔

۲۔ النظر الفحائی لایقتد بہ یعنی حضرت ابن عمرؓ کی یہ نظر فحائی تھی، لہذا ایسی نظر پر مسئلہ شرعی کی بناء نہیں ہو سکتی ہے ویسے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات اکثر علماء کے نزدیک ظاہر ہیں، پھر اس صورت میں علت منع ہی نہیں پائی جا رہی ہے، حاصل یہ کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے، احقر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طبابت سے سلسلہ میں حضرت شیخ کے حکم سے کچھ مواد اور مذاہب اربعہ کی عبارات فقہیہ جمع کی تھیں، رسالہ شیم الحبيب کے اخیر میں یہ مضمون بطور ضمیمہ کے ملحق ہے جو دیکھنا چاہیں دیکھ لیں۔

۳۔ عن جابر بن عبد الله ان حضرت جابر فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجاء کے وقت استقبال قبلہ سے منع فرمایا تھا، لیکن میں نے آپ کو انتقال سے ایک سال پہلے دیکھا کہ آپ استقبال قبلہ پیشاب کر رہے ہیں۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ بہت سے علماء مثلاً ابن عبد البر وغیرہ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، حافظ ابن تیمیہؒ نے تہذیب السنن میں بہت تفصیل سے اس پر کلام کیا ہے اور اس کا ضعف ثابت کیا ہے، اور انہوں نے فرمایا کہ اس کے اندر محمد بن اسحق راوی ہے، لہذا کچھ بیانی الاحکام سینہ دہہ فرماتے ہیں کہ یہ حکایت فضیل لا عموم لہا کے قبیل سے ہے بخلاف احادیث منع کے وہ نہایت مرتجح اور صحیح ہیں، پھر یہ حدیث ان کا مدار ضعیف کیسے کر سکتی ہے، البتہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور امام نوویؒ نے اس میں توقف فرمایا ہے دراصل محمد بن اسحق کی تعدیل و ترجیح میں بڑا اختلاف ہے، اس میں تو شک نہیں کہ وہ امام المفازی ہیں۔ فن تاریخ دیر کے امام ہیں، لیکن حدیث میں بھی مستبر ہیں یا نہیں، یہ مختلف فیہ ہے، شعبہ کہتے ہیں، ہوا میر المومنین فی الحدیث، اور امام مالکؒ نے ان پر سخت نقد کیا ہے، اور یہاں تک فرمایا ہے، دجال من الدجاجلة۔ یعنی سکار اور فریبی ہے، علامہ عینیؒ ان کی ثقاہت کے قائل ہیں، اور انہوں نے اکثر علماء سے بھی نقل کیا ہے ایسے ہی شیخ ابن البہائم فرماتے ہیں ثقة ثقة، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسک احناف کی وجہ ترجیح

منع کی روایات جو پہلے باب میں گذری ہیں جو حنفیہ کا مستدل ہیں وہ سب کی سب قوی ہیں اور اس باب میں مصنفؒ نے صرف دو روایات ذکر کی ہیں، اور وہ دونوں فعلی ہیں، ائمہ تلاش کے پاس ایک روایت قوی بھی ہے جو مسند احمد و ابن ماجہ میں ہے جس کی سند اس طرح ہے عن خالد بن ابی العلاء عن عزالہ بن مالک عن عائشہؓ مضمون اس کا یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں حضور کے سامنے بعض ایسے لوگوں کا ذکر کیا گیا جو فقہاء عابد کے وقت

استقبال کو مکروہ سمجھتے تھے تو آپ نے فرمایا استقبالو بمقعد فی القبلة، کہ اگر ایسا ہے تو پھر میرے محل قضاہ حاجۃ کا رخ قبلہ کی طرف کر دیا جائے، یہ حدیث بیہقی اور دارقطنی میں بھی ہے، امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس کی تحسین کی ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خالد بن ابی الصلت مجہول اور ضعیف ہے جیسا کہ کتب رجال میں ہے، نیز خالد کا سماع عراق سے ثابت نہیں ہے ایسے ہی عراق کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، لہذا قال البخاری و احمد، لہذا یہ حدیث امامیث صحیحہ کا جن میں مطلقاً ممانعت ہے، کیسے مقابلہ کر سکتی ہے۔

بَابُ كَيْفَ لَتَكْشِفَ عِنْدَ الْحَاجَةِ

ج

اس ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں ایک نہایت لطیف ادب بیان کیا گیا ہے، اور یہ ادب، ایک قاعدہ پر متفرع ہے، وہ یہ کہ، الضروری یتقدّر بدتدریج الضروری، کہ جو کام ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے اختیار کیا جا رہا ہو اس کو بقدر ضرورت ہی اختیار کرنا چاہئے، یہی احوط طریقہ ہے تو اسی سلسلہ کا یہ باب ہے کہ آدمی بیت الخلاء میں جا کر قضاہ حاجۃ کے لئے بدن سے کپڑا ہٹائے اور کشف عورۃ کرے تو یہ کپڑا ہٹانا اور کشف عورۃ بتدریج اور حسب ضرورت کرنا چاہئے، ایک دم پورا کپڑا نہیں ہٹانا چاہئے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب قضاہ حاجۃ کا ارادہ فرماتے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے جب تک نہ محل کے قریب نہو جاتے۔ فقہار نے لکھا ہے کہ بلا ضرورت تعزیری اور کشف عورۃ تنہائی میں بھی جائز نہیں ہے جیسا کہ امام نوویؒ اور علامہ شافعیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔

قال ابو داؤد و ابو عبد السلام بن حرب الا اس حدیث کی سند کا مدار اعمش پر ہے، اعمش کے یہاں پر دو شاگرد ہیں، دیکھ اور عبد السلام، مصنف کا مقصود تلافی اعمش کا اختلاف بیان کرنا ہے، اختلاف یہاں، دو طرح ہے، اول یہ کہ دیکھ کی روایت میں اعمش اور صحابی کے درمیان ایک رجل مبہم کا واسطہ ہے بخلاف عبد السلام کی روایت کے کہ وہاں صحابہ اور اعمش کے درمیان واسطہ نہیں ہے، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ دیکھ نے اس حدیث کا راوی صحابی ابن عمر کو قرار دیا، اور عبد السلام نے انسؓ کو، اس کے بعد مصنف حدیث ثانی کے بارے میں فرماتے ہیں روضۃ

ضعف کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ اعمش کا سماع حضرت انسؓ سے ثابت نہیں ہے، لہذا اس سند میں انقطاع ہے، اور پہلی سند میں واسطہ موجود ہے لیکن واسطہ رجل مبہم کا ہے اس وجہ سے اس میں بھی ضعف آن چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے مصنف کے نزدیک اس رجل مبہم کا مصداق کوئی قوی راوی ہو گا۔

اس نے اپنے اس ذاتی علم کی بنا پر اس کو ضعیف نہیں کہا، اب یہ کہ وہ رجل مبہم کون ہے؟ جواب یہی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تاسم بن محمد ہے، حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی دونوں کی رائے یہی ہے، اور ابن تیم کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد غیاث بن ابراہیم ہے، لیکن یہ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ وہ ضعیف ہیں اگر اس کا مصداق مصنف کے نزدیک غیاث بن ابراہیم ہوتے تو حدیث اول پر بھی ضعیف کا حکم لگاتے۔

یہ جو اوپر آیا ہے کہ اعمش کا سماع انس سے ثابت نہیں ہے، جمہور کی رائے یہی ہے کہ اعمش کا سماع نہ انس سے ثابت ہے نہ اور کسی صحابی سے، لیکن اس میں ابو نعیم اصفہانی کا اختلاف ہے جیسا کہ مسند ری نے لکھا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ اعمش نے انس بن مالک اور عبد اللہ بن ابی اونی کو دیکھا ہے، اور ان دونوں سے سماع بھی ثابت ہے، مندرجی کہتے ہیں یہ خلاف مشہور ہے۔

خاند کا یہ جانتا چاہئے کہ یہ حدیث ان ہی دو سندوں کیساتھ ترمذی شریف میں بھی ہے، لیکن امام ترمذی نے دونوں حدیثوں پر مرسل یعنی منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں وکیع اور عبد السلام دونوں کی سند میں انقطاع ہے، دونوں جگہ اعمش اور صحابی کے درمیان واسطہ مذکور نہیں، بحر اس صورت میں امام ترمذی کا دونوں پر کلام کرنا درست ہے، ترمذی کی سند کا تقاضہ یہی ہے کہ دونوں ضعیف ہوں۔

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْكَلَامِ عِنْدَ الْخَلَاءِ

(۷)

تفسار: حاجۃ کے وقت بلا ضرورت و مجبوری کے بات کرنا خلاف ادب ہے، مکروہ تنزیہی ہے، ہاں! اگر اس کے ساتھ کوئی اور قباحت بھی شامل ہو جائے، مثلاً کشف عورتہ عنداً لا یرجیہا کہ حدیث الباب میں ہے تو اس صورت میں یقیناً کراہت تحریمی ہو جائیگی۔

حدیثی ابو سعید قال سمعت النبی ﷺ قوله لا یتخرج الرجلان، ظاہر یہ ہے کہ یہ نہی کا صیغہ ہے، لہذا اس کو جیم کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے، اور اگر مضارع منعی کہا جائے تو مرفوع ہوگا، یضربان الغائط ضرب الغائط کنایہ ہوا کرتا ہے تفسار حاجۃ سے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ نہ چاہئے دو شخصوں کو یہ بات کہ وہ ایک ساتھ تفسار حاجۃ کے لئے جائیں، اور پھر بوقت تفسار حاجۃ ایک دوسرے کے سامنے کشف عورتہ کریں اور بات چیت بھی کرتے رہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایسا کرنے پر سخت ناراض ہوتے ہیں، ابن ماجہ کی روایت میں اس حدیث میں، ینظر احدھما انی عورتہ صاحبہ کی زیادتی ہے۔

اس حدیث میں مقت یعنی شدت بغض و غضب کو مجموعہ فعلین یعنی تحدث عند قضاء احرام... ثقت عورة عند الآخر پر مرتب کیا جا رہا ہے، اس میں زیادہ سخت چیز جس کو حرام کہنا چاہیے کشف عورة عند الآخر ہے۔ اس سند بات کرنے کا سو یہ مکروہ تنزیہی ہے، لیکن علامہ شوکانیؒ اس حدیث کے ذیل میں یہ لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ قضاء حاجت کے وقت میں کلام کرنا حرام ہو، کیونکہ مقت یعنی شدت بغض و غضب کا ترتب صرف مکروہ چیز پر نہیں ہو سکتا ہے، لیکن ان کا یہ استنباط صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے یعنی جو حکم دو کاموں پر مرتب ہو رہا ہے اس کو علیحدہ علیحدہ ہر ایک پر کیے مرتب کہا جاسکتا ہے، یہ بات حضرت نے بدل میں تحریر فرمائی ہے۔

قالوا ابو داود لم یسندہ الا عکرمہ بن عمار، یہاں سے مصنفؒ اس حدیث کی سند میں ان کے نزدیک جو ایک علت خامفہ خفیہ ہے اس کو ظاہر فرما رہے ہیں، علمائے لکھا ہے کہ معرفت علل یعنی اسانید میں جو باریک اور پوشیدہ نقائص ہوتے ہیں ان کو پرکھنا علوم حدیث کی انواع میں سے ایک اہم نوع ہے، معرفت علل کا مطلب یہ ہے کہ ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی سچی ہے بظاہر اس میں کوئی قابل اشکال بات نہیں ہے لیکن فی الواقع اس سند میں ایک باطنی روگ ہے جس کو بڑے حضرات اور ائمہ فن ہی سمجھ سکتے ہیں، جیسے دارقطنیؒ، امام ابو حاتم رازیؒ، امام بخاریؒ، امام نسائیؒ و اشاہلہم تودہ باطنی روگ اس سند میں جس کو مصنفؒ بیان کرنا چاہا رہے ہیں، یہ ہے کہ اس حدیث کو یحییٰ بن ابی کثیر سے عکرمہ کے علاوہ کسی اور نے مسند انہیں بیان کیا، چنانچہ یحییٰ بن ابی کثیر کے دوسرے شاگرد امام اوزاعیؒ ہیں وہ اس حدیث کو بجائے مسند کے مرسل نقل کرتے ہیں، ان کی روایت یہی میں اس طرح ہے، عن الاوزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، دیکھئے یہ حدیث اس طریق سے مرسل ہے کیونکہ صحابی یہاں مذکور نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ بعض رواۃ اس حدیث کو مسنداً اور بعض مرسل نقل کرتے ہیں، اور یہ اضطراب ہے جس کی وجہ سے حدیث میں ضعف آگیا، اور اس اضطراب پر اطلاع ظاہر ہے کہ تتبع طرق ہی سے ہوئی، مصنفؒ کے ذہن میں چونکہ دوسرے طرق تھے اس لئے انہوں نے اس سند کو پرکھ لیا اور تنبیہ فرمادی۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يَدُ السَّلَامِ وَهُوَ يُولُ

ج

یہ ترجمہ ہمارے نسخے میں اسی طرح ہے، لہذا یہاں حرف استفہام محذوف مانتا ہوگا اور بعض نسخوں میں حرف استفہام مذکور ہے اس طرح، ایدد السلام وهو یول، یعنی اگر کوئی شخص پیشاب کر رہا ہے اور دوسرا اس کو سلام کرے تو وہ اس حالت میں سلام کا جواب دے یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ ایسی

حالت میں جواب نہ دینا چاہئے، اور جو اس کی ظاہر ہے کہ یہ حالت کشف عورت کی حالت ہے، اور کشف عورت کی حالت میں مطلق بات کرنا بھی مکروہ ہے چہ جائیکہ سلام اور ذکر اللہ بعد میں اگر جواب دے تو یہ اس کا تبرع و احسان ہے واجب نہیں ہے۔

جس طرح جواب سلام اس حالت میں مکروہ ہے خود سلام کرنا بھی مکروہ ہے، اب یہاں پر مناسب ہے یہ معلوم ہو جائے کہ کن کن حالات میں سلام کرنا مکروہ ہے، چنانچہ حضرت نے بذل میں اس مضمون کو درمختار سے نقل فرمایا ہے، جو نظم میں ہے اس کو دیکھ لیا جائے۔

۱- حدثنا عثمان و ابو بکر مורجل الا، اگلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہاجرن تنقذ نے سلام کیا تھا تو ہو سکتا ہے یہ رمل بہیم دی ہوں اور ہو سکتا ہے کہ ابو الہیثم بن الحارث ہوں جیسا کہ مشکوٰۃ کی روایت میں ان کے نام کی تصریح ہے، اور ابو الہیثم کی روایت ابو داؤد میں بھی ابواب التیمم میں آ رہی ہے اور ہو سکتا ہے کوئی اور شخص ہوں قطعی طور پر یقین نہیں ہو سکتی ہے کہ یہ کون ہیں؟ لیکن ان کی اتنی جن ہونے سے روایت پر کوئی اثر نہ پڑے گا حاصل یہ کہ ان صحابی کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گذر ہوا در آنکھ لیکہ آپ پیشاب کر رہے تھے انہوں نے آپ کو سلام کیا تو آپ نے ان کے سلام کا جواب نہیں دیا اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، اگلی روایت میں ہے شدد علی الرجل السلاح، اگر دونوں الگ الگ واقعے ہوں تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ایک ہی واقعہ ہو جیسا کہ حضرت سہارنپوری کا رجحان اسی طرف ہے تو اس صورت میں ضرر برد کے معنی یہ ہوں گے کہ فی الفور جواب نہیں دیا، بلکہ بعد التیمم جواب دیا۔

ایک مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ اگر استنجار یا لجم کرنے والے کو سلام کیا جائے تو وہ جواب دے سکتا ہے یا نہیں، سو اس میں اختلاف ہے، عرف الشذی میں یہ لکھا ہے حضرت اقدس گنگوہی کی زائے یہ ہے کہ جواب

لہ ناظرین کی سہولت کے لئے ان اشعار کو یہیں نقل کیا جاتا ہے۔

سلا ملح مکروہ علی من ستم	ومن بعد ما ابدي یسئ ویشرع
مقبل وتال ذاکر ومعدش	خطیب ومن یغنی الیہم ویمع
مکر رنقہ جالس لقضائہ	ومن بختوافی الفقہ دعہم لینفع
مؤذن ایضاً او مقیم مدرس	کذا الاجنبیات الفتیات امنع
ولعاب شطرنج وشبه بغلہم	ومن مومع احمل نہ یتمتع
ردد عافراً ایضاً مکشوف عورتہ	ومن هو فی حال التغوط اشنع

دینا جائز ہے، اور حضرت مولانا مظہر نانوتوی کی رائے یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔

قال ابو داؤد ودی عن ابن عمر وغیرہ، جانتا چاہتے کہ اس باب میں مصنف نے جو روایت موصلاً ذکر فرمائی ہے وہ بھی ابن عمر کی کہ ہے، اب یہاں ابن عمر کی روایت جو تعلقاً ذکر کر رہے ہیں وہ آگے ابواب التیمم میں آرہی ہے اور مصنف کے کلام میں غیوہ سے ابوالجیم کی روایت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اور یہ روایت بھی ابواب التیمم ہی میں آرہی ہے، لیکن بذل میں حضرت نے غیوہ کا مصداق ابن عباس کو لکھا ہے، لیکن واضح رہے کہ آگے ابواب التیمم میں ابن عمر کی روایت کے علاوہ جو دوسری روایت آرہی ہے، وہ ابوالجیم کہ ہے، ابن عباس کی نہیں ہے،

اب یہ کہ مصنف کی غرض اس کلام سے کیا ہے، سو اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس روایت میں اختصار واقع ہوا ہے، دوسری روایات جو مفصل ہیں، اس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کے بعد جواب دیا، دوسرا احتمال غرض مصنف میں یہ ہے کہ اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، لیکن ایک دوسرے موقع پر جب یہی بات پیش آئی تو آپ نے سلام کا جواب سم کے بعد دیا تھا، گویا واقعے متعدد ہیں،

عبادات فائتہ لا الی خلف کے لئے تیمم کا جواز | قولنا تیمم ثم رجع علی الوجہ السلام، پیشاب سے ناراض ہونے کے بعد سلام کا جواب دینا جائز تھا، لیکن چونکہ سلام میں ذکر اللہ ہے اور ذکر اللہ طہارت کے ساتھ افضل ہے اس لئے آپ نے فوراً تیمم فرما کر سلام کا جواب دیا۔

اس سے امام طحاوی نے استدلال کیا کہ جو عبادات فائتہ لا الی خلف کے قبیل سے ہیں، یعنی جن عبادات کے فوت ہونے کے بعد قضاء نہیں ہے، مثلاً صلوٰۃ الجنائزہ، صلوٰۃ العیدین، ان کو وضو کر کے ادا کرنے کی صورت میں اگر فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو پانی کے موجود ہوتے ہوئے فوراً تیمم کر کے ان عبادات کو ادا کر سکتے ہیں، یہ احناف کا مسلک ہے، ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے امام نوویؒ نے اس حدیث کی یہ توجیہ کی ہے کہ آپ کا یہ تیمم فرمانا پانی نہ ہونے کی وجہ سے تھا لیکن یہ بات خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ یہ مدینہ کا واقعہ ہے، اور آبادی میں تو پانی ہوتا ہی ہے۔

۲۔ حدیثنا محمد بن المثنیٰ... وہو یبول فسلو علیہ، روایات اس بار سے میں مختلف ہیں کہ آپ کو سلام کس حالت میں کیا گیا، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عین پیشاب کرنے کے وقت کیا گیا، نسائی کی روایت میں بھی اسی طرح ہے، وہو یبول، اور سند احمد کی روایت میں، یبول اوقتہ، بال، شک راوی کیساتھ ہے لیکن ابن ماجہ میں ہے، وہو یسویضاً، یعنی وضو کرتے وقت سلام کیا، اب یا تو ابن ماجہ کی روایت کو مرجوح

قرار دیا جائے کہ اکثر روایات کے خلاف ہے، یا پھر وہ توجیہ کی جائے جو حضرت سہارنپوریؒ نے بذیل میں اپنے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب نور اللہ مرقدہ سے نقل فرمائی ہے، وہ یہ کہ راوی نے یہاں پر استعارہ سے کام لیا کہ سبب بول کر سبب مراد لیا یعنی سبب الوجود و ہوا بول۔

قولہ انی کوہت ان اذکر اللہ تعالیٰ کوہ الا علی طہر، آپ ارشاد فرما رہے ہیں کہ میں نے بغیر طہارۃ کے اللہ کا نام لینا پسند نہیں کیا، اس لئے کہ سلام اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے قرآن کریم میں ہے ھو اللہ الذی لا الھ الا ھو اللہ القدوس السلام المؤمن اللہ، اور الادب المفرد میں حضرت انسؓ کی حدیث میں مرفوعاً ہے۔ السلام اسم من اسماء اللہ تعالیٰ،

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ ارشاد اس حدیث عائشہؓ کے خلاف ہے جو اگلے باب میں آرہی ہے صکان یدکر اللہ معز وجل علیٰ حل احیائہ، بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کے چند جواب ہو سکتے ہیں، ۱۔ حدیث البنا اولویت پر محمول ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث بیان جواز پر ۲۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ذکر سے ذکر قبلی مراد ہے اور یہاں ذکر لسانی فلا منافاة ۳۔ علیٰ حل احیائہ کی ضمیر حضور کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ ذکر کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہوں گے۔ کان یدکر اللہ معز وجل فی احیائہ لذلک، یعنی وہ تمام اوقات ذکر جن میں ذکر مناسب ہے، ان میں آپ ذکر اللہ فرماتے تھے اس صورت میں کوئی اشکال نہ رہا، یہ جواب علامہ سندھیؒ نے دیا ہے۔

یہاں پر ایک دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ بیت الخلاء سے نکلنے وقت کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض دعائیں منقول ہیں، اور ظاہر ہے کہ وہ دعا بغیر طہارۃ کے پڑھی جائے گی، اور حدیث الباب سے محال ہے غیر طہارۃ میں ذکر اللہ کی کراہت معلوم ہوتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اذکار کی دو قسمیں ہیں، ایک اذکار مطلقہ جن میں کسی خاص وقت کی تعیین نہیں ہوتی، دوسرے اذکار مخصوصہ و موقتہ کی جن میں کسی خاص وقت کی تعیین ملحوظ ہوتی ہے، پس اذکار مخصوصہ کے لئے ضروری ہے کہ ان کو ان کے اوقات میں پڑھا جائے طہارۃ ہو یا نہ ہو، اور جو اذکار مطلقہ ہیں ان کے لئے البتہ اولیٰ یہ ہو گا کہ طہارۃ کے ساتھ ہوں۔

باب فی الرجل یدکر اللہ تعالیٰ علی غیر طہر

ج

مصنفؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی ایسا بھی کرتے ہیں کہ باب کے اخیر میں اگر کوئی ایسی روایت آجائے جس کے خلاف کوئی دوسری روایت ہو تو مصنفؒ اس مخالف روایت کو فوراً اگلے باب میں ذکر کر دیتے ہیں تاکہ اس روایت کو ملحوظ رکھ کر اس کا جواب سوچا جائے، چنانچہ یہاں پر گزشتہ باب کے اخیر میں حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کا ارشاد نقل ہوا انی کوھت ان لا ذکر للہ، حالانکہ حضرت عائشہؓ کی روایت اس کے خلاف ہے، اس لئے مصنفؒ نے اس باب کو قائم فرما کر حضرت عائشہؓ کی حدیث کو ذکر کر دیا، ورنہ ظاہر ہے کہ اس ترجمۃ الباب کا تعلق سیاق و سباق کے جوابات پر رہے ہیں، یعنی آداب استیجار ان سے نہیں ہے، اس باب میں مصنفؒ نے جو حدیث ذکر فرمائی ہے اس پر کلام گذشتہ ابواب میں آچکا ہے۔

باب الخاتم یكون فیہ ذکر اللہ یدخل فیہ الخلاء

ع

آداب استیجار کا بیان چل رہا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ منجملہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ اگر کسی نے انگوٹھی پہن رکھی ہو جس میں اللہ یا رسول اللہ کا نام ہو تو اس کو بیت الخلاء میں جانے سے پہلے اتار کر رکھ دیا جائے چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء جانے کا ارادہ فرماتے تو اپنی خاتم باہر اتار کر رکھ دیتے اور یہ اس لئے کہ آپ کی انگوٹھی میں، معتدس رسول اللہ لکھا ہوا تھا، اس میں انگوٹھی کی کوئی تخصیص نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز یا کاغذ جس میں اللہ کا نام لکھا ہوا ہو، مثلاً دراہم و دنانیر کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے بلکہ اگر ذکر اللہ کے علاوہ مطلق حروف بھی اس میں لکھے ہوئے ہوں وہ کیسے ہی ہوں تب بھی ایسا ہی کیا جائے گا، اس لئے کہ حروف اللہ تعالیٰ کے کلام اور اسرار کا مادہ ہیں اس حیثیت سے مطلق حروف بھی قابل احترام ہیں، جیسا کہ حضرت سہارنپوریؒ نے بدل میں تحریر فرمایا ہے۔

یہاں پر ایک طابعاً سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنفؒ فرماتے ہیں، باب الخاتم یكون فیہ ذکر اللہ خاتم میں ذکر اللہ کہاں، ذکر تو ذکر کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر ذکر سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ذکر پر دال ہیں، اس پر بھی پھر وہی اشکال عود کرے گا کہ الفاظ تو لافظ کی زبان میں ہیں، نہ کہ خاتم یا کاغذ میں، پھر ہی کہا جائے گا کہ الفاظ سے ہماری مراد وہ نقوش اور حروف کی شکلیں ہیں جو الفاظ پر دال ہیں، جاننا چاہئے کہ نقوش الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور الفاظ معانی پر تو گویا تین چیزیں ہوں گیں، نقوش لفظ، معنی، حاصل کلام یہ کہ ذکر اللہ سے مراد مایدل علی الذکر ہے اور مایدل علی الذکر دو ہیں، ایک بلا واسطہ جیسے الفاظ اور ایک بالواسطہ جیسے نقوش اور یہی یہاں مراد ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتم مبارک زینت کے لئے نہیں تھی بلکہ وہ آپ کی مہر تھی جس میں آپ کا اسم مبارک کندہ تھا، اور مہر کے طریقہ پر وہ خطوط پر لگائی جاتی تھی، اس لئے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مسلم بادشاہوں کو دعوت الی الاسلام کے خطوط روانہ کرنے کا ارادہ فرمایا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ سلاطین کا دستور

یہ ہے کہ وہ غیر ختم تحریر کو قبول نہیں کرتے، جب باقاعدہ مہر کے ساتھ ان کے پاس نفاذ یا خط پہنچتا ہے اس کو لیتے ہیں تو اس ضرورت کے تحت آپ نے اس موقع پر یہ خاتم بنوائی تھی،

یہاں پر یہ بھی جان لینا ضروری ہے کیونکہ اس کی آئندہ ضرورت پیش آئے گی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں خاتم ذہب بنوائی تھی، صحابہ کرام نے بھی آپ کے اتباع میں خاتم ذہب بنوائی، لیکن پھر حضور نے اس خاتم ذہب کو ناپسند فرمایا اور پھینک دیا اور دوبارہ آپ نے خاتم فضہ بنوائی اور اسی کو پھر آپ آخر حیات تک استعمال فرماتے رہے، آپ کے وصال کے بعد خلیفہ اول اور ان کے بعد خلیفہ ثانی اور ان کے بعد خلیفہ ثالث حضرت عثمان غنیؓ شیک وہ پہنچی، پھر خلیفہ ثالث کے ہاتھ سے نکل کر وہ کسی طرح بڑا بیس میں جو مدینہ منورہ کا مشہور کواں ہے، اس میں گر کر لاپتہ ہو گئی، باوجود بہت تلاش کرنے کے دستیاب نہ ہوئی، علماء کا کہنا ہے کہ آپ کی خلافت میں جو اختلافات نمودار ہوئے جو تاریخ کی کتابوں میں مشہور و معروف ہیں، اس مبارک انگوٹھی کے گم ہونے کے بعد ہی یہ سب کچھ ہوا، نہ معلوم اس انگوٹھی میں کیا راز تھا اور وہ کتنی بابرکت تھی۔

یہاں ایک بات یہ بھی جان لینی چاہیے کہ اس کی صحیح صورت حال وہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن ابواب النعم میں ایک روایت آتی ہے جس کی سندیں راوی امام زہریؒ ہیں، ان کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاتم فضہ بنوائی اور پھر اس کو ناپسند فرما کر پھینک دیا، جب پھر شراح و محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ زہری کا وہم ہے، آپ نے خاتم فضہ کو نہیں بلکہ خاتم ذہب کو پھینکا تھا، جیسا کہ شروع میں مفصلاً گذر چکا، اور بعض علماء نے زہری کی روایت کی ایک توجیہ بھی کی ہے جو اپنے مقام پر آئے گی، یہاں یہ سب چیزیں تبعا آئیں۔

حدیث الباب کے بارے میں محدثین کا اختلاف رائے | قال ابو داؤد هذا حديث منكر
یہ قال ابو داؤد کافی اہم ہے اور قدی

تفصیل طلب ہے، اور مصنفؒ نے جو دعویٰ کیا ہے وہ مختلف فیہ ہے، سب حضرات کو اس سے اتفاق نہیں ہے، حضرتؒ نے بدل میں اس پر تفصیلاً کلام فرمایا ہے، امام نسائیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور امام دارقطنیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شاذ ہے، کیونکہ اس میں انہوں نے اختلاف رواۃ کا ذکر کیا ہے اس کے بالمقابل امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحمیل فرمائی ہے اور ساتھ ساتھ غریب بھی کہا ہے، اب گویا امام ابو داؤدؒ ایک جانب ہو گئے دوسری جانب امام ترمذیؒ دونوں کی رائے مختلف ہے، حافظ منذریؒ اس مسئلہ میں امام ترمذیؒ کے ساتھ ہیں، مصنفؒ کے ہمنوا نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کے رواۃ ثقات و اثبات ہیں اور ہمارے حضرت سہابؓ بخاریؒ نور اللہ مرقدہ کا میلان بھی امام ترمذیؒ کی رائے کی طرف ہے، حضرت کو مصنفؒ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ یہ حدیث منکر ہے۔

مصنف کے دعوے کا ثبوت اور اس پر نقد | قولہ واستما یعرف عن ابن جریج الخ اس سے مصنف اپنے دعویٰ پر دلیل قائم فرما رہے ہیں، یعنی نکارت کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، جانتا چاہیے کہ حدیث منکر کے مقابل کو معروف کہا جاتا ہے، اسی لئے مصنف نے کہا منکر کا جو مقابل یعنی معروف ہے اس کو اپنے قول واستما یعرف سے بیان فرمانا چاہتے ہیں۔ مصنف کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں ہمام راوی سے دو وہم سرزد ہوئے، ایک کا تعلق سند سے ہے اور ایک کا متن سے، سند میں انہوں نے یہ کیا کہ ابن جریج اور نہ ہری کے درمیان جو واسطہ تھا یعنی زیاد بن سعد کا اس کو چھوڑ دیا، اور دوسرا وہم متن سے متعلق ہے وہ یہ کہ اصل متن اس سند کا وہ نہ تھا جو ہمام نے ذکر کیا بلکہ وہ ہے جو ابن جریج سے ہمام کے علاوہ دوسرے رواۃ نقل کرتے ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتخذ خاتماً من ودي شعاعاً تو گویا ہمام سے دو وہم ہوئے، ایک ترک واسطہ اور ایک تبدیل متن کہ بجائے اس متن کے دوسری بات ذکر کر دی اور کچھ کچھ کر دیا اور کہا کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتمہ یہ تو وہ ہے جو مصنف فرما رہے ہیں۔

اور دوسرا فریق جو اس حدیث کو صحیح مانتا ہے جیسے امام ترمذی، حافظ منذری اور حضرت سہارنپوری، وہ یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث پر منکر کی تعریف صادق نہیں آتی، منکر کہنا غلط ہے، اس لئے کہ حدیث منکر کی تعریف میں دو قول ہیں اور دونوں تعریفیں یہاں صادق نہیں آتیں، اس لئے کہ حدیث منکر وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی شدید الضعف ہو مثلاً ہنتم بالکذب ہو اور وہ ثقہ راوی کی مخالفت کر رہا ہو، اور دوسرا قول منکر کی تعریف میں یہ ہے کہ جس کے اندر راوی شدید الضعف ہو اس سے بحث نہیں کہ مخالفت ثقہ کر رہا ہے یا نہیں غریبکہ ہر دو قول کی بنا پر حدیث منکر کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر کوئی راوی شدید الضعف ہو اور ہمام ایسے راوی نہیں ہیں بلکہ ثقہ اور صحیحین کے رواۃ میں سے ہیں ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ وہ متفرد نہیں ہیں بلکہ یہ بھی میں یعنی بن المتوکل نے اور دارقطنی کی کتاب العلل میں یحییٰ بن الفریس نے ان کی متابعت کی ہے، لہذا یہ حدیث منکر نہ ہوئی بلکہ ہم کہتے ہیں صحیح ہے، ترک واسطہ اور تبدیل متن کے دونوں اعتراض بے بنیاد ہیں یہ مستقل دو متن ہیں جو دو سندوں سے مروی ہیں جیسا کہ حافظ ابن حبان کی رائے ہے، وہ یہی فرماتے ہیں کہ یہ الگ الگ حدیثیں ہیں ایک کا متن ہے اذا دخل الخلاء وضع خاتمہ

لہ اور وہ رواۃ یہ ہیں عبد اللہ بن الحارث الخزومی، ابو عامر، بشام بن سلیمان، قوسی بن طارق جیسا کہ شروع سے معلوم ہوتا ہے۔

اور دوسرے کا متن ہے اتخذ خاتما من ورق شوالقاة ہر ایک کی سند الگ الگ ہے، اول میں زیادہ بن سعد کا واسطہ نہیں ہے دوسری میں ہے، آگے چل کر حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ البتہ اس حدیث کو مدلس کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر ابن جریرؒ راوی مدلس ہیں۔

اب جانتا چاہئے کہ مصنفؒ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ انہوں نے حدیث ثانی کو معروف کیسے قرار دیا حالانکہ مشہور عند المحدثین یہ ہے کہ اس میں زہری کو دہم ہوا ہے کہ اپنے خاتم فسخ کو بھینکا تھا نقل کر دیا کہ تقدم تفصیله

یہاں پر حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حضرت گنگوہیؒ کی توجیہ لطف از حضرت گنگوہیؒ کی تقریر سے ایک بڑی لطیف بات نقل فرمائی ہے، وہ

یہ کہ ہمام کی طرف تو وہم کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ وہ ثقہ ہیں، باقی یہ کہ پھر انہوں نے اس طرح یہ حدیث کیسے نقل کر دی جو بقول مصنفؒ خلاف معروف ہے، اس کے بارے میں حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں غالباً ہوا یہ کہ زہریؒ کی وہ روایت جس میں خاتم فسخ کے القاء کا ذکر ہے عند الجمهور غلط ہے اور علیٰ منسوب کی جاتی ہے زہریؒ کی طرف تو ہمام نے یہ سوچا کہ کسی طرح زہریؒ سے یہ اعتراف ہٹایا جائے اس لئے کہ صحیح یہ ہے کہ حضورؐ نے خاتم فسخ کا القاء نہیں فرمایا تھا تو ہمام نے زہریؒ کی بیان کردہ روایت کی توجیہ اور اصلاح یہ کی کہ خاتم فسخ کو پھینکنے سے مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلا د جانے سے پہلے اس کو اتار کر رکھ دیتے تھے اور یہ کہ القاء کے متبادر معنی مراد نہیں ہیں، اس صورت میں کون زہریؒ کی روایت کو غلط کہے گا، اس توجیہ کی بنا پر زہریؒ سے اعتراف ہٹ جاتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

یہ سب باتیں تو تقریباً وہ ہیں جو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمائی ہیں، عبد ضعیف کی رائے یہ ہے کہ مصنفؒ کے کلام کی ایسی توجیہ کی جائے جس

سے مصنفؒ پر سے اعتراض ہٹے وہ یہ ہے کہ حدیث منکر کی تعریف میں متقدمین کی رائے الگ ہے اور متأخرین کی الگ، حضرت اقدس سہارنپوریؒ فوراً اللہ مرقدہ نے تعریف منکر کے سلسلے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اور پھر مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے وہ علیٰ رأی المتأخرین ہے اور عند المتقدمین حدیث منکر کا اطلاق نا تقربہ الراوی پر بھی آتا ہے

۱۔ قال الحافظ فی مقدمۃ الفتح فی ترجمۃ برید بن عبداللہ احمد وغیرہ یطلقون المناکیر علی الافراد المطلقة

دلی قواعد علوم الحدیث ص ۲۵۵ فرق بین قول المتقدمین ہذا حدیث منکر و بین قول المتأخرین ذالک۔ الی آخرافیہ

اس کے بعد مشہور میں مزید غور کرنے سے ظاہر ہوا کہ یہ توجیہ اس وقت چل سکتی تھی جب مصنفؒ اس پر صرف منکر کا اطلاق فرماتے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ مصنفؒ نے اس حدیث کا مقابل بھی ذکر فرمایا جس کو معروف قرار دیا اور اس حدیث کو دہم ہمام قرار دیا پس سیاق کلام اس کو متقنی ہے کہ یہ حدیث عند المصنف غیر محفوظ ہے کہ ہوا رأی الناسی۔ واللہ اعلم یہ امر آخر ہے کہ کسی کو مصنفؒ کی اس رائے سے اتفاق نہ ہو۔ فقط

جس کو حدیث شاذ کہتے ہیں خواہ وہ راوی ثقہ ہو یا غیر ثقہ، سو مصنف کی مراد یہی یہاں پر منکر سے شاذ ہے علی اصطلاح القدماء اور قدماہ محدثین میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ بھی ہیں اور امام ابو داؤدؒ ان کے قاصد تلمیذ رشید ہیں، ہو سکتا ہے انہوں نے یہاں پر منکر بمعنی شاذ لیا ہو فہت ماد ماہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ والشر اعظم بالصواب

بَابُ الاسْتِبْرَاءِ مِنَ الْبَوْلِ

ۛ

ترجمة الباب کی تشریح اور غرض | جانا چاہئے کہ استبراء اور استنجاء دو چیزیں الگ الگ ہیں فقہاء استنجاء کو سنت قرار دیتے ہیں اور استبراء کو لازم نکتے ہیں، استنجاء کے مباحث و مسائل تو گذر چکے، استبراء کی تعریف ہے طلب البراءة عن بقية البول کہ پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد شانہ یا پیشاب کی نالی میں جو قطرہ رہ جاتا ہے اس کے اثر سے اچھی طرح برأت اور طہینان حاصل کرنا یہ تو وہ استبراء ہے جس کو فقہاء لازم قرار دیتے ہیں، اور جب تک یہ حاصل نہ ہو وضو شروع کرنا صحیح نہیں ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہاں استبراء سے عام معنی ہیں یعنی پیشاب سے احتیاط کرنا حتی الامکان اس سے محفوظ رہنے کی کوشش کرنا کہ کسی طرح کی اس کے بارے میں بے احتیاطی نہ ہو خواہ بدن میں یا کپڑے میں، روایات الباب کا متعنی یہی ہے، ورنہ احادیث کی مطابقت ترجمہ سے شکل ہو جائے گی کما لا یخفی علی المتأمل، اور اسی غرض کے عموم میں یہ بھی آجائے گا کہ بول جالسا ہونا چاہئے نہ کہ قائما، اس لئے کہ جو احتیاط و حفاظت بول جالسا میں ہے وہ قائما میں ہرگز نہیں ہے، اسی لئے آگے چل کر مصنف نے دو سراباب باب البول قائما منعقد فرمایا ہے، اب دونوں بابوں میں مناسبت اچھی طرح واضح ہو گئی۔

تنبیہ :- جانا چاہئے کہ چند صفحات کے بعد ایک باب باب الاستبراء اور آ رہا ہے دونوں میں بظاہر ٹکرا رہے، دفعہ تکرار پر کلام وہیں کیا جاوے گا۔

۱۔ قولہ مرآۃ البیضاء علی قیسرین، او یہاں پر بحث یہ ہے کہ یہ دونوں قبروں نے مسلم تھے یا غیر مسلم، اس میں دونوں قول ہیں، چنانچہ ابو موسیٰ المدینیؒ کی رائے بالجزم یہ ہے کہ یہ غیر مسلم تھے اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آیا ہے حدثنا الجاحلیۃ، لیکن یہ روایت ضعیف ہے، کیونکہ اس میں ابن ابیہ

سلہ استبراء و استبراء کا بیان تو اوپر آ گیا، یہاں ایک تیسرا لفظ ہے استنقاء جس کے معنی ہیں طلب لئلا یلوث بالحداد، یعنی صفائی طلب کرنا یا اس طور کہ اگر استنقاء بالبحر کر رہا ہے تو بحر کو مقدس نہیں اچھی طرح دگرے اور اگر پانی ہو تو انہی کو مقدس پر دگرے۔

راوی ہے اور ابن العطلہ کی رائے یہ ہے کہ یہ قبر والے مسلمان تھے، اور بعض روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے، حافظ ابن حجر نے بھی اس کی رائے کو ترجیح دی ہے چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے مرعی قبرین جدیدین اور سند احمد کی روایت میں ہے مرعی بقیع نیز آپ نے سوال فرمایا من دفنتہ الیوم؛ ان سب روایات کا تقاضا یہی ہے کہ مسلمانوں کی قبریں تھیں۔

علامہ قرطبی نے بعض اہل علم سے نقل کیا کہ ان میں سے ایک سعد بن معاذؓ تھے، لیکن قرطبی فرماتے ہیں کہ اس قول کو صرف تردید کے لئے ذکر کیا جاسکتا ہے معتبر ہونے کی حیثیت سے نہیں، حاصل یہ کہ یہ قول صحیح نہیں ہے، سعد بن معاذؓ کا واقعہ حدیث میں دوسری طرح آتا ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صاحبوں کے نام نہ معلوم ہو سکے، کسی بھی روایت میں نام کی تصریح نہیں ملی، غالباً رواۃ نے مسلمان کی پردہ پوشی کے پیش نظر قصداً ایسا کیا ہے۔

ایک دوسری حدیث سے اشکال اور دفع تعارض

قولہ وما یعد بان فی کبیرہا یہاں پر

ایک اشکال کیا جاتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں تو کبیر ہونے کی نفی کی گئی اور ایک دوسری روایت جواب المفرد میں ہے اس میں اس طرح ہے کہ آپؐ نے فرمایا بئذا نکبیر اب بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا، جواب یہ ہے کہ کبیر کے دو معنی ہیں، نفی ایک معنی کے اعتبار سے ہے اور اثبات دوسرے معنی کے اعتبار سے، کبیر بمعنی امر شاق و مشکل کام کما فی قولہ تعالیٰ وانہا لکبیرۃ (الاعلیٰ الخ اشعین) نماز کو کبیرہ کہا جا رہا ہے، اس معنی کے اعتبار سے تو نفی کی جارہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس امر کا وجہ سے ان کو عذاب قبر ہو رہا ہے وہ کوئی ایسا کام نہیں تھا جس سے بچنا مشکل ہو اور جس کبیر کو ثابت کیا جا رہا ہے اس سے مراد گناہ کبیرہ ہے یا یوں کہا جائے کہ دونوں جگہ ایک ہی معنی مراد ہیں یعنی گناہ کبیرہ لیکن جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے مراد اکبر الکبائر ہے مطلق کبیرہ نہیں، اور جس کا اثبات کیا جا رہا ہے اس سے مراد مطلق گناہ کبیرہ ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہو گا حدیث کا کہ جس کام کی وجہ سے ان کو عذاب ہو رہا ہے وہ کوئی بہت بڑا گناہ نہیں تھا، کوئی نفسہ بڑا تھا یا یوں کہا جائے کہ نفی ان دو شخصوں کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے یعنی ان کے نزدیک وہ گناہ کبیرہ نہیں تھا اور فی الواقع عند اللہ وہ کام گناہ کبیرہ تھا، وغیر ذالک من الاجوبۃ والمآلات۔

آگے مضمون حدیث یہ ہے کہ ان دو میں سے ایک کا سبب عذاب اس کا پیشاب کے بارے میں ترک احتیاط ہے اور دوسرے کا سبب نامی اور جغلخوری ہے، ترجمۃ الباب ثابت ہو گیا کہ استبراء من البول ضروری ہے ورنہ عذاب قبر میں ابتلاء کا اندیشہ ہے نیز یہ تعریف مشہور ہے نقلہام النیر عنی وجہ الإفساد والإضرار کہ آپس کے تعلقات خراب کرنے کی نیت سے ایک شخص کی بات دوسری جگہ نقل کرنا۔

قولہ تعدد عا بعسیبہ مطلب عذاب کا مل، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ تروتازہ ٹہنی منگوائی اور طبرانی کی روایت میں ہے کہ حضرت حذیفہ اکبر ٹہنی لائے اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لمبائی میں چیر کر ایک ایک دونوں قبروں پر گاڑی۔

قولہ لعلہ یخفف عنہما الخ آپ نے ارشاد فرمایا امید ہے کہ ان دو شخصوں سے عذاب میں تخفیف کر دی جائے اس وقت تک جب تک ٹہنیاں خشک نہ ہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ٹہنیوں کی تری کو تخفیف عذاب میں دخل ہے، اب اس میں علماء کے دو قول ہیں بعض تو یہ کہتے ہیں ہاں! ایسا ہی ہے تری کو اس میں دخل ہے اس لئے کہ ٹہنی میں جب تک تری باقی رہتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتی ہے تو ذکر اور تسبیح کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوگی قال اللہ تعالیٰ و من شئ لا یسبح بعہم الا انہ بعض حضرات نے تحریر فرمایا ہے کہ یہاں شئی سے وہ شئی مراد ہے جو ذویات ہو اور درخت و ٹہنی کی حیات اس کی تری ہے اب جب تک وہ تر رہے گی ذکر کرتی رہے گی اس کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوگی، دوسرا قول یہ ہے کہ تری و خشکی کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تخفیف عذاب کے باب سے اللہ تعالیٰ سے جود عار اور سفارش کی ہو وہ اسی قید کے ساتھ کی ہو یعنی یہ کہ یا اللہ کم از کم جب تک یہ ٹہنیاں خشک نہ ہوں اسی وقت تک ان سے عذاب میں تخفیف فرما دیجئے یا یہ کہ آپ نے مطلق تخفیف کی و عار فرمائی ہو لیکن ادھر سے جواب یہ ملا ہو کہ جب تک تری باقی رہے گی عذاب میں تخفیف کر دی جائیگی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

متعدد فوائد جو حدیث الباب سے حاصل ہوئے ہیں | اس حدیث سے چند امور معلوم ہوئے

۱۔ عذاب قبر کا حق ہونا جیسا کہ اہلسنت والجماعت کا مذہب ہے اور متفقین مقررہ بھی اس کے قائل ہیں، لیکن بعض دوسرے مقررہ اس کا انکار کرتے ہیں اور دلائل عقلیہ سے رد کرتے ہیں کہ مردہ جماد ہے اس کو عذاب قبر کا کیسے احساس ہوگا اور ویسے بھی یہ مشاہدہ کے خلاف ہے، اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ یہ عذاب جسم کو ہوتا ہے اور اعادة روح کے ساتھ اب چاہے روح کا اعادة پورے جسم میں ہو یا بعض میں جس کو اللہ بہتر جانتا ہے قال العینی نیز علماء نے لکھا ہے کہ بچوں کو قبر میں فہم اور حس دیا جاتا ہے تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا مشاہدہ کریں۔

۲۔ اگر یہ بیضہ مجہول ہو تو ضمیر راجع ہوگی عذاب کی طرف، اگر معروف ہو تو بعدہ کی ضمیر کا مرجع یا تو اللہ تعالیٰ ہی یا مہربانہ

۲۔ بول کا مطلقاً ناپاک ہونا ماکول اللحم کا ہونا غیر ماکول کا، اس لئے کہ حدیث میں لایستنزہ من البول مطلقاً ہے خواہ اپنا پیشاب ہو یا جانور کا اور المطلق یحرم علی الاطلاق مشہور قاعدہ ہے یہی احناف اور شوافع کا مسلک ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بول ماکول اللحم ظاہر ہے یہی امام محمد فرماتے ہیں۔
خطابی شارح حدیث نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ تمام ابوال مطلقاً ناپاک ہیں ماکول اللحم کے ہوں یا غیر ماکول کے، لیکن ابن بطال مالکی فرماتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں اگرچہ لایستنزہ من البول آیا ہے مگر دوسری جگہ اسی روایت میں بولہا ہے اور مراد اس سے بول انسان ہے، اور بول انسان سب ہی کے یہاں ناپاک ہے۔

۳۔ اس حدیث سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ وضع الجریۃ علی القبر یعنی قبر کے سرہانے کوئی پودا، درخت یا اس کی شاخ گاڑنا مشروع بلکہ مفید ہے، چنانچہ امام بخاری نے کتاب الجنائز میں ترجمہ قائم کیا ہے باب وضع الجوید علی القبر اور پھر اس باب میں مور علی القبرین والی حدیث کو ذکر فرمایا اسی طرح انھوں نے اس باب میں حضرت بریدہ بن الحبیب کی وصیت کی ہے جو انھوں نے اپنے انتقال کے وقت کی تھی کہ میری قبر پر دو ٹہنیاں لگا کر رکھ جائیں، ہمارے فقہار میں سے علامہ شائ نے بھی اس کے جواز کی تصریح کی ہے، حافظ ابن حجر بھی اس سے اتفاق ہیں اور ہذل الجہود میں حضرت سہارنپوری کا میلان بھی اسی طرف ہے لیکن علامہ خطابی اس کو تسلیم نہیں کرتے، انھوں نے اس میں بہت سے احتمالات پیدا کر کے اس مسئلہ کو ختم کر دیا ہے، ان کے احتمالات بس لیے ہی ہیں، حافظ نے ان کو رد کیا ہے، البتہ اس مسئلہ سے قبروں پر پھول اور چادریں وغیرہ چڑھانے کو قیاس نہ کیا جائے کیونکہ یہ قیاس باطل ہے اس لئے کہ اس کا کہیں ثبوت نہیں ہے، وضع الجریۃ میں خود میت کو فائدہ پہنچانا مقصود ہے، مثلاً یہ کہ وہ غذاب اور تکلیف سے محفوظ رہے، عقیدت کے طور پر نہیں ہوتا اور پھول چادریں وغیرہ چڑھانا عقیدت کی وجہ سے ہوتا ہے اور اپنی اغراض فاسدہ کا حصول مقصود ہوتا ہے فاین هذا من ذاک۔

قال ہذا یستدرم مکان یستنزہ میں نے پہلے بتایا تھا کہ مصنف کی عادت یہ ہے کہ بسا اوقات دو استاذوں کی دو سندوں کو ایک ساتھ بیان کرتے ہیں اور ان دونوں کے الفاظ میں جو اختلاف ہوتا ہے اس کو آگے چلکر ممتاز کرتے ہیں، چنانچہ یہاں پر مصنف نے دو استاذین زبیر اور ہناد، دونوں کے لفظوں میں جو تفاوت ہے اس کو بیان کر رہے ہیں، زبیر کی روایت میں لفظ یستنزہ واقع ہوا ہے اور ہناد کی روایت میں یستزہ ہے استنار سے مراد یا تو استنار بینہ و بین البول ہے تب تو یہ مراد ہوگا یستزہ کے، یا اس سے مراد استنار بینہ و بین الناس ہے اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے بے پردگی اور کشف عورة۔

۲۔ حدیث عثمان بن ابی شیبہ رضی اللہ عنہ اس سند کا مدار مجاہد پر ہے، مجاہد کے دو شاگرد ہیں، پہلی روایت میں اعمش تھے اور اس روایت میں منصور ہیں دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ اعمش کی روایت میں مجاہد اور ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ موجود ہے اور منصور کی روایت بلا واسطہ ہے، اب سوال یہ ہے کہ کون سا طریق صحیح ہے؟ بالواسطہ یا بلا واسطہ ابن عباس کی رائے یہ ہے کہ دونوں طریق صحیح ہیں اور بظاہر مصنف کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ مجاہد کو اوّلًا بواسطہ طاؤس روایت پہنچی ہوگی بعد میں علو سند حاصل ہو گیا ہو گا کہ براہ راست ابن عباس سے سن لیا، یا اس کے برعکس،

اسی طرح امام بخاری نے بھی اس حدیث کی دونوں طریق سے تخریج کی ہے، اس پر حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک دونوں سندیں واسطہ و بلا واسطہ صحیح ہیں میں کہتا ہوں کہ بظاہر تو ایسا ہی ہے جو ملاحظہ کہہ رہے ہیں لیکن امام ترمذی نے کتاب الغل میں امام بخاری کی رائے یہ نقل کی ہے کہ روایت الا عمش اصح اور خود امام ترمذی کی رائے بھی یہی ہے جیسا کہ انہوں نے جامع ترمذی میں اس کو خارج کیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

قال کان لا یستتر من بولہ ظاہریہ سے کہ قال کی ضمیر راجع ہے منصور کی طرف، کیونکہ منصور کی روایت اعمش کے مقابل میں بیان کی جا رہی ہے اور یہی صاحب منہل نے بھی لکھا ہے لیکن بذل میں حضرت نے ضمیر کا مرجع مسیر کو قرار دیا ہے، اعمش کی روایت میں من البول مطلق ہے عام اس سے کہ بول انسان ہو یا بول حیوان، ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول سب کو شامل ہے اور منصور کی اس روایت میں من بولہ سے اضافت کی وجہ سے خاص بول انسان مراد ہے۔

وقال ابو معاویہ یتسنزہ بظاہریہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو معاویہ منصور سے روایت کر رہے ہیں اس لئے کہ مصنف نے منصور کی سند کے ذیل میں اس کو بیان کیا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق روایت اعمش سے ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے اس لئے کہ بخاری وغیرہ کتب صحاح سے یہی معلوم ہوتا ہے لہذا مصنف کے لئے انسب یہ تھا کہ ابو معاویہ کے الفاظ روایت اعمش کے ذیل میں بیان کرتے۔

۳۔ عن عبد الرحمن بن حستہ حضرت عبد الرحمن بن مسعود فرماتے ہیں کہ میں اور حضرت عمر بن العاصؓ حضور کی خدمت میں جا رہے تھے تو ہم نے دیکھا کہ آپ تشریف لارہے ہیں ومعد ذوقتہ اور آپ کے ساتھ ایک ڈھال تھی آپ نے پیشاب کرنے کے لئے اس کو اپنے آگے رکھ کر آڑ بنایا تاکہ کسی کی نظر نہ پڑے شوہال اور پھر آپ

لہ جو دشمن کے حملے سے بچنے کے لئے چڑے کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔

نے پیشاب کیا یعنی بیٹھ کر جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے جب ان دونوں نے حضور کو اس طرح پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو کہنے لگے انظروا الیہ یولکما تبول المراءۃ دیکھئے آپ کی جانب! کس طرح پیشاب کر رہے ہیں جس طرح عورت کیا کرتی ہے۔

اس تشبیہ میں دو احتمال ہیں، یا آڑ اور پردہ قائم کرنے میں تشبیہ ہے یا بیٹھ کر پیشاب کرنے میں اس لئے کہ زمانہ جاہلیت میں صرف عورتوں کی عادت بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی، مرد کھڑے ہو کر پیشاب کیا کرتے تھے، چنانچہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے وکان من شأن العرب البول قائما اور بیٹھ کر پیشاب کرنے کو شہامتِ رجال یعنی مردانگی کے خلاف سمجھتے تھے اور یہ بھی احتمال ہے کہ تشبیہ دونوں باتوں میں ہو اس حدیث سے دو باتیں مستفاد ہوئیں آؤں یہ کہ پیشاب اور قضاء حاجت سے پہلے پردہ کا انتظام کرنا، دوسرے پیشاب بیٹھ کر کرنا۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت | ترجمۃ الباب سے حدیث کی مناسبت ظاہر ہے مصنفؒ کو غرض ترجمۃ الباب سے جیسا کہ پہلے گذر گیا امر بول میں احتیاط کو ثابت کرنا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ بیٹھ کر پیشاب کرنے میں ہے نہ کہ قائم ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ان دو صحابیوں نے جو واقعہ بول نقل فرمایا ہے اس میں ظاہر یہ ہے کہ اس وقت تک یہ دونوں صاحب اسلام لاپکے تھے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسلام سے قبل کا واقعہ ہو اب آگے ان دونوں کا یہ کہنا انظروا الیہ الا اس میں بھی دو احتمال ہیں کہ یا تو ان کا یہ قول تنقیداً و اعتراضاً ہوا تعجباً ہو، اگر واقعہ اسلام لانے کے بعد کا ہے تب تو یہ کہنا ازراہ تعجب ہو گا اور اگر قبل اسلام کا واقعہ ہے تو اعتراضاً بھی ہو سکتا ہے۔

حدیث الباب کا ترجمہ و تشریح | قوله فقال العرب قد بول ما لقی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو شخصوں کی یہ بات سن لی گواہوں نے سنا کہ نہیں کہا تھا،

بہرہذا آپ نے ارشاد فرمایا کیا تمہیں معلوم نہیں ہے کہ بنو اسرائیل کی شریعت میں حکم شرعی یہ تھا کہ جو چیز پیشاب سے ناپاک ہو جائے اس کو بھائے دھونے کے کاٹنا ضروری ہے، صرف دھونے سے پاک نہ ہوتی تھی، لیکن ایک اسرائیلی شخص نے لوگوں کو اس حکم شرعی پر عمل کرنے سے روکا اور یہ کہا کہ کوئی ضرورت نہیں ہے اس تکلف کی، اور اس نے اپنی شریعت کے حکم میں بے پرواہی برتی تو اس پر حضور فرما رہے ہیں کہ اس شخص مذکور پر جو گزری وہ تم کو معلوم نہیں ہے؟ آگے اس کا بیان ہے فغضب فی قبرہ یعنی یہ شخص عذاب قبر میں مبتلا ہوا، حاصل اس کا یہ ہے کہ تم دونوں کا میرے اس فعل پر اظہارِ تعجب یا تنقید کرنا یہ مراد ہے اس عمل سے روکنے کے، حالانکہ حکم شرعی یہی ہے کہ پیشاب بیٹھ کر احتیاط سے کیا جائے تو اب جب تم مجھے اس حکم شرعی

سے روکنا چاہ رہے ہو تو اپنا انجام خود ہی سوچ لو کہ کیا ہوگا۔

جانتا چاہئے کہ اوپر حدیث میں جو لفظ صاحب آیا ہے اس سے مراد وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا یعنی بنو اسرائیل میں سے ایک شخص اور اس صورت میں عبارت کا مطلب بھی واضح ہے لیکن علامہ عینی نے صاحب بنی اسرائیل کا مصداق حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قرار دیا ہے اس لئے کہ ہر بنی اپنی قوم کا صاحب کہلاتا ہے تو ظاہر ہے کہ بنو اسرائیل کے صاحب موسیٰ علیہ السلام ہوئے، اب اگر اس سے مراد موسیٰ علیہ السلام ہیں جیسا کہ عینی کی رائے ہے تو عبارت کا صحیح مطلب تکلف کر کے نکالنا پڑے گا، لہذا منہاجہو جس کی منہیر صاحب کی طرف راہ ہے اس کی تقدیر عبارت یہ ہوگی منہاجہو عن النہاد فی امر البول یعنی موسیٰ علیہ السلام نے بنو اسرائیل کو پیشاب کے بارے میں بے احتیاطی سے منع کیا اس پر ان کی بات کو بعضوں نے مانا اور بعض نے نہ مانا مصدب فی قبرہ ای من نورینست یعنی جو اپنی حرکت سے باز نہیں آیا اس کو عذاب قبر دیا گیا، تو عَذَبَ کا نائب فاعل مقدر ماننا پڑے گا اور پہلی صورت میں عَذَبَ کا نائب فاعل صاحب بنی اسرائیل تھا، واللہ تعالیٰ اعلم، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ عینی کا قول خواہ مخواہ کا تکلف ہے۔

ما اصابہ البول کے مصداق میں علماء کا اختلاف قولہ قطعوا ما اصابہ البول یہاں پر ایک بحث یہ ہے کہ قطعوا ما اصابہ البول

سے کیا مراد ہے؟ اس سے صرف کپڑا وغیرہ مراد ہے یا بدن بھی اس میں شامل ہے، اس میں حضرات علماء کے دونوں قول ہیں، ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد صرف کپڑا وغیرہ ہے اور بدن اس میں داخل نہیں ہے کیونکہ وہ تکلیف مالا یطاق ہے لَیْسَ لَکُمْ اَللّٰهُ فَاَنْتَ اَلَّذِیْ سَعَا، افہ اور ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد مام ہے جسم کی کمال بھی اس میں داخل ہے اور یہ علم اس امر و اغلال یعنی ان احکام شاذہ کے قبیل سے ہے جو شریعت موسویہ میں تھے اور بنو اسرائیل جس کے مکلف تھے جس کی طرف اس آیت کریمہ دبیض عنہم امرہم و الاغلال الفی حانت عَیْہِمْ اشارہ ہے اور محمد انہ شریعت محمدیہ میں یہ امر و اغلال اور احکام شاذہ نہیں ہیں۔

روایات کے الفاظ اس سلسلے میں مختلف ہیں، بعض میں ثوب وارد ہے اور بعض میں چلدا حدیم ہے اور بعض میں جسد حدیم ہے اور بعض میں مبہم ما اصابہ البول کے لفظ کیساتھ ہے، ہر فریق اپنے اپنے مسلک کے پیش نظر توجیہ و تاویل کرتا ہے، اگر ثوب کا لفظ ہے تب تو کسی کے خلاف نہیں ہے ایسے ہی اگر مبہم ما اصابہ البول وارد ہے، لیکن اس روایت میں جسد احدہ ہے وہ ایک فریق کے خلاف ہے وہ اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ جلد سے مراد بدن کی کمال نہیں ہے بلکہ جانور کی کمال مراد ہے جس کو پیستے ہیں یعنی پوستیں، لیکن اس تاویل پر یہ اشکال ہوگا کہ ایک روایت میں صاف جسد احدہ کا لفظ وارد ہے، انہوں نے اس کا جواب

یہ دیا کہ ہو سکتا ہے یہ روایت بالمعنی ہو راوی نے جلد سے جلد انسان سمجھا اور پھر اپنی فہم کے اعتبار سے لفظ جسد کے ساتھ اس کو نقل کر دیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ابو داؤد وقال منصور الا یہاں سے مصنف ^{رحمہ} بعض روایات تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں اور مقصود اس سے روایات کے الفاظ مختلف کو بیان کرنا ہے اور ان تعلیقات کے ذکر کرنے سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ یہ روایت جس طرح عبد الرحمن بن حسنہ ^{رحمہ} سے مروی ہے اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعری ^{رحمہ} سے بھی مروی ہے پھر اس میں رواۃ کا اختلاف ہے، بعض نے حضرت ابو موسیٰ اشعری ^{رحمہ} سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور بعض نے موقوفاً، اس اختلاف رواۃ کی مزید وضاحت اس طرح ہو سکتی ہے کہ مذکورہ بالا حدیث حضرت ابو موسیٰ اشعری ^{رحمہ} سے بھی مروی ہے جس کے راوی ابو داؤد ہیں، پھر ابو داؤد کے تلامذہ میں اختلاف ہے منصور نے ان سے اس روایت کو موقوفاً نقل کیا ہے اور عاصم نے اس کو مرفوعاً نقل کیا ہے۔

جہاں پر تعلیقات آتی ہیں وہاں ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ روایات موصولاً کہاں ملیں گی؟ چنانچہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ منصور کی روایت موصولاً مسلم میں موجود ہے، اور عاصم کی روایت کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ موصولاً کسی کتاب میں نہیں ملی، واللہ اعلم، ابو داؤد میں تعلیقات کثرت سے ہیں اسی طرح صحیح بخاری میں بھی صحیح مسلم میں کم ہیں اور نسائی شریف میں بھی بہت کم ہیں۔

بَابُ الْبُولِ قَائِمًا

﴿

باب سابق کے ذیل میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اس باب سے مصنف نے توفی عن البول اور احتیاط فی البول کو ثابت کر کے اسی کے ضمن میں بول جالسا کو ثابت کر دیا چنانچہ انظر والیسا بول کما تبول المرأة اس کی صاف دلیل ہے جب بول جالسا ثابت ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت متروکہ بول جالسا ہی کی تھی تو اب یہاں سے مصنف باب البول قائماً منعقد کر کے بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اعیاناً بول قائماً کا بھی ثبوت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے ثابت ہو رہا ہے یہ تو ہے احقر کی رائے، اور ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ یہ فرمایا کرتے تھے کہ مصنف منہج میں، حنابلہ کے مسلک اور ان کے دلائل کو زیادہ اہتمام سے بیان فرماتے ہیں حتیٰ کہ بعض جگہ ایسا کیا کہ جہور کے مسلک اور ان کی دلیل کو بیان ہی نہیں کیا بلکہ صرف مذہب حنابلہ کو ثابت کیا ہے، چنانچہ اس کی مثال میں حضرت شیخ اس باب کو بھی پیش فرمایا کرتے تھے کہ دیکھیے مصنف نے صرف مذہب حنابلہ کی حمایت میں بول قائماً کا باب قائم فرما کر اسی کی دلیل کو ذکر کیا ہے، واللہ اعلم۔

بول قائماً میں مذاہب ائمہ | جاننا چاہئے کہ مسئلہ الباب اختلافی ہے، حنفیہ شافعیہ کے نزدیک بول قائماً مطلقاً مکروہ ہے اور حنابلہ و مالکیہ کے یہاں ایک قید کے ساتھ بلا کراہت جائز ہے وہ یہ کہ رشاش بول وغیرہ سے امن ہو، چنانچہ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب نیل المارب میں اس قید کی تصریح ہے یعنی بشرطیکہ رشاش بول اور کشف عورة کا اندیشہ نہ ہو اور مغنی میں لکھا ہے کہ حنابلہ کے یہاں بول قائماً خلاف مستحب ہے، بعض حضرات نے امام احمد کا مذہب مطلقاً جواز لکھ دیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیب عروہ بن الزبیر کے نزدیک بول قائماً مطلقاً بلا کراہت جائز ہے۔

اب یہ کہ کراہت اس میں تخریج ہی ہے یا تحریمی، جواب یہ ہے کہ کراہت تنزیہی ہے اور ادب کے خلاف ہے حرام نہیں ہے، بعض حضرات نے یہ لکھا ہے کہ چونکہ یہ نصاریٰ کا طریق ہے اور اس میں ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے اس لئے اگر کراہت تحریمی قرار دی جائے تو بجائے۔

۱۔ عن خدیجۃؓ اس باب میں مصنف نے صرف ایک حدیث حضرت حذیفہؓ کی بیان فرمائی ہے، جس میں بول قائماً کی تصریح ہے، اور چونکہ یہ جمہور کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے جواب کی حاجت ہے، جمہور کی جانب سے کئی طور پر اس کے تین جواب دیئے گئے ہیں (۱) یہ کہ بول قائماً منوع ہے یہ منقول ہے ابن شامسینؒ اور ابو عوانہؒ سے (۲) بیان الجواز (۳) لاجل العذر، اب اس عذر کی تفصیل میں مختلف اقوال ہیں (۱) وجع کان فی آبلہ کما فی روایۃ ابی ہریرۃؓ عن عائشہؓ یعنی آپ کے گھٹنے میں درد تھا جس کی وجہ سے پٹھانہ شوار تھا، (۲) للاستشفاء من وجع الصلب یہ حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عرب لوگوں کی عادت تھی کہ وہ وجع الصلب کر کے درد میں بول قائماً کو مفید سمجھتے تھے، (۳) لاس من خروج الزرع، اس کی تشریح یہ ہے کہ آپ کی عادت شریفہ تھنائے حاجت کے وقت تباعد کی تھی، مگر اس موقع پر کسی مجبوری کی وجہ سے آپ تباعد نہیں اختیار فرما سکے بلکہ لوگوں کے قریب آبادی میں استنجاء کرنا پڑا، اب اگر بیٹہ کر پیشاب کیا جائے تو وہ مظنہ ہے خروج زرع کا بخلاف حالت قیام کے کہ اس میں خروج زرع نادر ہے، یہ توجیہ ابو عبد اللہ المازنیؒ اور قاضی عیاضؒ سے منقول ہے، ہر دو شراح مسلم میں سے ہیں، دہی لعدم وجدان مکان طاہر للفقود یعنی جس جگہ آپ کو پیشاب کرنا منظور تھا وہ جگہ اس قابل نہ تھی کہ اس میں بیٹھا جاسکے، قالہ ابن حبالبؒ، خشية انحدار البول یہ توجیہ امام طحاویؒ سے منقول ہے یعنی وہ جگہ ایسی تھی کہ اگر وہاں بیٹھ کر پیشاب کیا جاتا تو پیشاب کے اپنے ہی طرف لوٹ کر آنے کا خطرہ تھا، اس لئے آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا تاکہ دوسری طرف چلا جائے۔

قوله قال مذهبنا يعني حضرت حذیفہؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب استنجاء کا پانی رکھ رکھنے لگے تاکہ آپ تنہائی میں پیشاب فرمائیں مگر چونکہ وہاں آڑ کی ضرورت تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جانے سے روک دیا اور اپنے قریب پیچھے کی جانب کھڑے ہونے کا حکم فرمایا تاکہ لوگوں سے تسر ہو سکے۔

بول قائم کے بارے میں احادیث کا تعارض اور اس کی توجیہ | جاننا چاہئے کہ بول قائم کے سلسلے میں روایات مختلف

ہیں جیسا کہ ترمذی اور نسائی سے معلوم ہوتا ہے اور امام نسائیؒ نے دفع تعارض کے لئے متعدد باب بھی قائم فرمائے ہیں، ترمذی اور نسائی کو اس مقام پر دیکھنا چاہئے اس سے مسئلہ واضح ہوگا اس لئے کہ امام ابو داؤدؒ نے تو اس مسئلہ میں اختلافات روایات سے تعرض ہی نہیں کیا، بہر حال علامہ کے طور پر ہم یہاں ذکر کرتے ہیں کہ ترمذی وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے من حدَّثک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بان قاشا فلا تصدقوا یعنی حضرت عائشہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بول قائم کی نفی فرما رہی ہیں اور یہاں تک فرما رہی ہیں کہ اگر کوئی شخص اس طرح بیان کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے، حالانکہ روایت الباب یعنی حدیث حذیفہؓ سے آپ کا بول قائم ثابت ہو رہا ہے اس تعارض کے کوئی جواب دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ حضرت عائشہؓ کی غرض مطلقاً نفی نہیں ہے بلکہ ان کی مراد نفی عادت ہے لہذا ایک بار کھڑے ہو کر پیشاب کرنا اس کے منافی نہیں ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان کی نفی منزل اور بیت کے اعتبار سے ہے اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث خارج البیت سے متعلق ہے تیسرا جواب یہ دیا گیا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے نفی فرما رہی ہیں۔

اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ فتناء حاجت کے وقت (بعد کی تہ)، اور یہاں آپ نے ایسا نہیں فرمایا، اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ امور مسلمین میں اشتغال کی وجہ سے آپ کی مجلس بہت طویل ہو گئی ہو اور پیشاب کا تقاضا ہو رہا ہو تو اس مجبوری کی وجہ سے آپ دور تشریف نہیں لے جاسکے اسی لئے امام نسائیؒ نے اس حدیث پر باب باندھا ہے الرفصۃ فی تحرک الإبعاد عند الحاجة

حار تحویل کی تشریح | قوله مع دشنام سد سنن ابو داؤد میں مسند میں یہ حار تحویل پہلی مرتبہ آئی ہے، اس لئے اس کی توضیح کی ضرورت ہے، یہ محدثین کی ایک خاص اصطلاح ہے کہ جب کسی حدیث کی دو یا دو سے زائد سندیں ہوتی ہیں جو شروع میں مختلف ہوں اور آگے مل کر ایک ہو جاتی ہوں تو وہاں پر حضرات مصنفین اختصار کے لئے ایسا کرتے ہیں کہ پہلی سند کا جو حصہ غیر مشترک ہے صرف اسی کو لکھتے ہیں اور اس کے بعد حار تحویل لکھ کر دوسری سند شروع کر کے اس کو اخیر تک لکھ دیتے

ہیں جس میں دونوں سندوں کا مشترک حصہ بھی آجاتا ہے۔ اس صورت میں اختصار اس طور پر ہوا کہ جو حصہ مشترک تھا وہ صرف ایک بار ذکر کرنا پڑا، ہر ایک سند کو اگر پورا لکھا جاتا تو ظاہر ہے اس میں تکرار اور طوالت ہو جاتی اب یہاں یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ سند ثانی میں سند کا مشترک حصہ کس راوی سے شروع ہو رہا ہے اس میں بعض مرتبہ غلطی بھی ہو جاتی ہے اور اس راوی کو متعلق السندین کہتے ہیں۔

اس ضروری وضاحت کے بعد جاننا چاہئے کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ عام ہلہ ہے یا عام مجہول اس میں دونوں قول ہیں، اگر عام مجہول ہے تو پھر اس میں دو قول ہیں، اول یہ کہ یہ مخفف ہے الی آخر کا یعنی الی آخر اندر دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مخفف ہے دبند آخر کا، اور اگر عام ہلہ ہو تو یہ کس کا مخفف ہے اس میں چار قول ہیں، پہلا مخفف ہے فتح کا، ۲۔ مخفف ہے الحدیث کا، ۳۔ مخفف ہے الحاصل کا، ۴۔ مخفف ہے التعویل کا، پھر ایک دوسرا اختلاف یہاں یہ ہے کہ اس لفظ کو بڑھایکے جاسے؟ جواب یہ ہے کہ مفاد بہ جب یہاں پہنچتے ہیں تو اس کو التحویل پڑھتے ہیں اور مشارقہ جس میں ہم لوگ بھی داخل ہیں اس کو حروف بھی کی طرح پڑھتے ہیں۔

یہاں بر دونوں سندیں سلیمان پر آکر مل رہی ہیں یعنی شعبہ اور ابو عوانہ دونوں اس حدیث کو سلیمان سے روایت کرتے ہیں، سلیمان سے سند کا مشترک حصہ شروع ہو رہا ہے تو سلیمان متقی النذیر ہوتے، سلیمان یہ سلیمان بن مہران ہیں، مشہور اعمش سے ہیں ابو عوانہ یہ کیفیت ہے نام ان کا وضاح بن عبد اللہ ہے ابو داؤد ان کا نام شقیق بن سلمہ ہے

باب فی الرجل یبول باللیل فی الاناء ثم یضعہ عندہ

ترجمہ الباب کی غرض | آداب استنجاء چل رہے ہیں اس سلسلے میں ایک ادب یہ گذر چکا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ بول دبرانہ کے وقت تباعد اختیار کرنے کی تھی لیکن یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ عذر کی وجہ سے گاہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف بھی ثابت ہے یا یوں کہا جائے کہ مصنفؒ کی غرض اس باب سے بول فی الاناء کو ثابت کرنا ہے، ممکن ہے کسی کو یہ شبہ ہو کہ برتن میں پیشاب کرنا ٹھیک نہیں ہے، لیکن ضرورت اور عذر کے احکام چونکہ الگ ہوتے ہیں، لہذا ضرورۃً شرعاً اس کو جائز رکھا گیا امام نسائیؒ نے بھی اس پر ترجمہ قائم کیا ہے بلکہ دو باب منفرد کئے ایک البول فی الاناء، دوسرا البول فی التست، اس میں بظاہر تکرار معلوم ہو رہا ہے اس کی توجیہ ہم نے فیض السامی میں کر دی ہے۔

حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک لکڑی کا پیالہ تھا جس میں آپ گاہے بوقت حاجت و ضرورت رات میں پیشاب فرما کر اس کو اپنے سر پر (تخت) کے نیچے رکھ دیتے تھے اور پھر صبح ہونے کے بعد اس کو خادم کے ذریعہ پھینکوا دیتے تھے۔

قولہ قدح من عیدان یہ لفظ عیدان بفتح العین و کسر العین دونوں طرح ہے، اگر بالفتح ہے تو جمع ہے، عیدانہ کی اور عیدانہ کہتے ہیں کجور کے تنے کو، اور مطلب یہ ہوگا کہ اس تنے کو کھولا کر کے پیالہ بنایا گیا تھا، جس میں آپ پیشاب فرماتے تھے، اور اگر بالكسر ہے تو جمع ہے عود کی بمعنی لکڑی تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ کے پاس لکڑی کا پیالہ تھا، مشہور بالکسر ہے، علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ بالکسر اگرچہ مشہور ہے مگر لغتی غلط ہے، اس لئے کہ جب چند لکڑیوں سے پیالہ بنے گا تو اس میں رقیق چیز نہیں ٹھہرے گی، جیسے پانی، پیشاب وغیرہ بعض نے جمع کی یہ توجیہ کی ہے کہ عیدان کو جمع لایا گیا ہے اس کے اجزاء کے اعتبار سے، یہ مطلب نہیں کہ چند لکڑیوں سے ملا کر بنایا گیا ہے اس صورت میں علامہ سندھی کا اشکال وارد نہیں ہوگا۔

قولنا بیول فیہ باللیل یہاں پر بعض شراح نے لکھا ہے کہ باللیل سے معلوم ہوا دن میں ایسا کرنا مناسب نہیں الا ضرورت، تیر لکھا ہے ظاہر یہ ہے کہ آپ ایسا سردی کے زمانے میں کرتے ہوں گے، دوسری بات حافظ عراقی نے یہ لکھی ہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جب گھروں میں یوت، الخلاء کا انتظام نہیں تھا، اس وقت میں آپ ایسا کرتے تھے اس لئے کہ رات میں تابعدا اختیار کرنے میں مشقت کا ہونا ظاہر ہے اور اگر بیت الخلاء گھر میں موجود ہو تو پھر اس کی حاجت نہیں لیکن ظاہر یہ ہے کہ بیت الخلاء ہونے کے باوجود بھی اس کے اندر گنجائش ہونی چاہئے اس لئے کہ رات مطلقاً محل مشقت ہے (قالہ صاحب المنہل)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فضیلت کی طہارت کا مسئلہ حدیث الباب ابوداؤد اور

البتہ بعض دوسری کتب حدیث جیسے بیہقی دارقطنی مستدرک حاکم وغیرہ میں اس حدیث میں ایک اور زیادتی وارد ہے وہ یہ کہ ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خادمہ ام ایمن رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ اس پیالہ میں جو کچھ ہے اس کو پینک آؤ، انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! وہ تو میں نے پی لیا، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی ٹیکر نہیں فرمائی بلکہ یہ فرمایا کہ من نشئہ بطنی اب تم کو کبھی پیٹ کی بیماری لاحق نہ ہوگی۔ اس حدیث سے بعض علماء نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضیلت (بول و براز) کی طہارت پر استدلال کیا ہے جو ایک اختلافی مسئلہ ہے، احقر نے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے ارشاد پر اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے اور ایک مضمون لکھا ہے جس میں مذاہب اربعہ کی عبارتیں درج ہیں، تقریباً تمام ہی مذاہب اربعہ میں مجھے اس کی طہارت

کا قول مل گیا۔ یہ مضمون طبع ہو کر شیم الحیب کے اخیر میں شامل کر دیا گیا۔ بعض اہل حدیث اس پر بہت بگڑتے ہیں کہ کیا وہ بات ہے؟ بول و براز بھی کہیں پاک ہوتے ہیں لیکن کسی کے بگڑنے سے کیا ہوتا ہے جب منقول ہے۔

اختر عرض کرتا ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل کی طہارت کو تسلیم کیا جائے تب تو اس سے آپ کی عظمت اور علو شان ظاہر ہے ہی۔ لیکن اگر ان کو غیر ظاہر کہا جائے تب دوسری طرح آپ کا علو شان ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ دوسرے انسانوں کی طرح آپ کے بھی بول و براز ناپاک ہونے کے باوجود آپ کو اتنی ترقی عطا ہوئی کہ سب آسمانوں کو تجاوز کر گئے سبحان اللہ! کیا شان ہے نیز اس سے باری تعالیٰ کی کمال قدرت اور وسعت عطا نمایاں ہے۔

یہاں پر شرح نے دو اشکال
حدیث الباب کا بعض احادیث سے تعارض اور اس کا جواب
لکھے ہیں اول یہ کہ حدیث الباب

معارض ہے اس حدیث کے جس میں آتا ہے الملائكة لا تدخل بیتا فیہ یؤن جو کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے من حدیث ابن عمر بنی طرانی کی ایک روایت میں ہے جس کو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لا یجتمع یون فی طست فی البیت کہ کسی برتن میں پیشاب کر کے گھر میں نہ رکھا جائے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث اول میں مراد کثرت نجاست فی البیت ہے یعنی گھر کو نجاست اور گندگی سے پاک رکھنا چاہئے اور دوسری حدیث میں مراد طول مکث ہے کہ برتن میں پیشاب جمع کر کے اس کو وہیں چھوڑ دیا جائے، اور اگر رات میں پیشاب کر کے غی الصباح اس کو پھینک دیا جائے تو یہ ممانعت میں داخل نہیں ہے۔ دوسرا جواب حضرت نے بذل میں یہ دیا ہے کہ بول فی الاناء والی روایت جو اس باب میں مذکور ہے وہ ہو سکتا ہے ابتدای زمانہ کا واقعہ ہو۔ عادت ستمرہ آپ کی یہ نہ ہو، اور یہ ممانعت والی روایات بعد کی ہوں لہذا کوئی تعارض نہ رہے گا۔ لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہو گا کہ شامل کی روایت میں ہے۔ دعا بطست لیبول فیہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفا میں پیشاب کے لئے برتن طلب فرمایا۔ مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک خاص عذر کی حالت کا واقعہ ہے عام حال نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسرا اشکال شرح نے اس مقام پر یہ کیا ہے کہ قد خ من عیدان والی روایت اس حدیث کے خلاف ہے جس میں آیا ہے اکرموا عشتکم النخلۃ فانہا خلقت من فضلة طیۃ ایکم ادم یعنی اس حدیث میں کھجور کے درخت کو آدمی کی پو پو بھی کہا گیا ہے اور یہ کہ انسان کو چاہئے اپنی پو پو بھی کھجور کے

کے درخت کا احترام کرے اور آگے عزت ہونے کی وجہ حدیث میں یہ بیان کی کہ جس مٹی سے آدم علیہ السلام کا جسم بنایا گیا تھا اسی مٹی ادب پکے ہوئے مادہ سے نخل کی تخلیق ہوئی، لہذا یہ ہمارے باپ کی بہن ہوئی، اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ یہ عمر والی روایت بالاتفاق ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اور اگر صحت حدیث کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ کہا جائیگا کہ نخل کو پیالہ بنانے کے بعد اس پر نخل کا اطلاق نہیں ہو گا بیست کذا یہ بدل جانے کی وجہ سے، لہذا حدیث کے خلاف نہیں ہوا۔

باب للمواضع التي نهي عن البول فيها

﴿

شرح کتاب میں ایک باب گذر چکا ہے باب الرجل يتبول لمولدہ کہ پیشاب کے لئے مناسب جگہ تلاش کرنی چاہئے یہ باب اس کا مقابل ہے، حدیث الباب سے معلوم ہوا ہے کہ سایہ دار جگہ جس میں لوگ اٹھتے بیٹھتے ہوں وہاں استنجاء کرنا منوع ہے، ایسے ہی پالوراستہ پر جس پر لوگ چلتے پھرتے ہوں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت | حدیث میں لفظ تھلی وارد ہوا ہے جس کی تفسیر حضرت نے بذیل میں اور اسی طرح امام نووی نے شرح مسلم میں تخطو

کے ساتھ کی ہے یعنی بڑا استنجاء تو پھر حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت کیسے ہے؟ ترجمۃ الباب میں تو بول کا ذکر ہے، جواب یہ ہے کہ ترجمہ کا اثبات بطریق قیاس ہے یعنی مصنف بول کو تھلی اور تخطو پر قیاس فرما رہے ہیں، اس سے بہتر جواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے تھلی اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام ہے تخطو اور بول دونوں کو شامل ہے، اور مصنف نے اپنے ترجمہ میں بول کی شخصیں اسی عموم کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ بولی بھی حدیث کے مفہوم میں داخل ہے فلا حاجۃ الی القیاس۔ گویا مصنف کی رائے عموم کی ہوئی، بخلاف امام نووی کے کہ انھوں نے تھلی کی تفسیر صرف تخطو کے ساتھ کی ہے جیسا کہ منہل میں ہے۔

قولہ اتقوا اللاعنین لامن میں دو احتمال ہیں، یا یہ اسم فاعل اپنے معنی میں ہے یا بمعنی ملعون ہے، اس لئے کہ بسا اوقات فاعل مفعول کے معنی میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے سنی کا تعویذ معنوی حکموم اسی طرح یہاں لامن بمعنی ملعون ہے، اور بہر کیف مضاف مقدر ہے یعنی اتقوا فعل اللاعنین اسلئے کہ ذات لامن سے بچنا مقصود نہیں بلکہ اس فعل سے بچنا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اے لوگو! ان دو کاموں سے بچو جن کے کرنے والے ملعون ہیں، لوگ ان پر لعنت بھیجتے ہیں اور بددعا میں دیتے ہیں، اور اگر لامن کو اپنے معنی میں لیا جائے تو وہ اس لحاظ سے کہ یہ دو شخص چونکہ اپنے اختیار سے ایسا کام کر رہے ہیں جس پر لعنت مرتب ہوتی ہے تو گویا وہ خود ہی اپنے

اور لعنت بیٹھنے والے ہیں۔

آگے لائین کا بیان ہے الذی يتغلى في طريق الناس أو يظلمهم یعنی صحابہ کرام نے پوچھا یا رسول اللہ! لائین کون ہیں؟ آپ نے فرمایا ایک وہ شخص جو لوگوں کے راستے میں استنجا کرے، دوسرا وہ شخص جو لوگوں کی سایہ دار جگہ میں استنجا کرے۔ طریق اور ظل کی اضافت الناس کی طرف یہ بتانے کے لئے کی گئی ہے کہ راستے سے مراد چالو راستہ ہے جس پر لوگوں کی آمد و رفت ہوتی ہو، اور اگر کوئی راستہ اور شُرک غیر آباد ہو، ادھر کو لوگوں کی آمد و رفت مستقطع ہوگئی ہو تو وہ اس حکم سے خارج ہے، اس میں علت مانعت یعنی لوگوں کی اذیت نہیں پائی جاتی ہے، علی ہذا القیاس سایہ کا حکم ہے کہ جس سایہ سے لوگ مستفیع ہوتے ہوں وہ مراد ہے مطلق سایہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی تاؤ ذی نہیں ہے، اور شرح نے لکھا ہے کہ اشتراک علت کی وجہ سے اسی ظل کے حکم میں سردی کے زمانہ میں دھوپ دار جگہ بھی داخل ہے، یعنی وہ جگہ جہاں دھوپ آتی ہے اور لوگ سردی کے زمانہ میں اس جگہ سردی سے بچنے کے لئے بیٹھتے ہوں۔

۲۔ عن معاذ بن جبل الزموا الملاعن الثلاثة طمان یا جمع ہے طعن کی یا ملعنہ کی، اور دونوں صورتوں میں یا مقدر بھی ہے یا طرف مکان یعنی مواضع اللعن، نیز ملعنہ سبب لعن کے معنی میں بھی آتا ہے، ایک صورت میں مطلب ہوگا کہ لعنتوں سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا مواضع لعن سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا اسباب لعن سے بچو جو تین ہیں، ۱۔ البراز فی الموارد، ۲۔ البراز فی قارۃ الطريق، ۳۔ البراز فی الظل۔

موارد میں تین احتمال ہیں یا اس سے مراد منابہل المار ہیں یعنی پانی کے چشموں کے ارد گرد، یا اس سے مراد طرق المار ہیں یعنی وہ راستے جو چشمہ پر جارہے ہوں، یا اس سے مراد مطلق مجالس لوگوں کے اٹھنے بیٹھنے اور آنے جانے کی جگہیں ہیں، قارۃ الطريق سے مراد وسط الطريق ہے یعنی موارد میں استنجا کرنا، بیچ راستہ میں استنجا کرنا، یا سایہ دار جگہ میں استنجا کرنا، یہاں پر فعل تو ایک ہی ہے استنجا مگر مختلف جگہوں کے اعتبار سے اس کو تین کہا گیا، گویا تین جگہوں کے اعتبار سے تین فعل ہو گئے۔

اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس کی تخریج امام مسلمؒ نے بھی فرمائی ہے اور یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے، غالباً اسی لئے مصنف نے اس کو مقدم فرمایا ہے اور حدیث ثانی حضرت معاذ بن جبلؓ کی ہے یہ ابوداؤد کے علاوہ ابن ماجہ میں ہے اور سند ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ایک راوی ہیں ابو سعید الخدریؓ، کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہیں، نیز ان کا سماع حضرت معاذ بن جبلؓ سے ثابت نہیں اس لئے منقطع بھی ہے

فتاویٰ کا :- ابھی ہم نے بیان کیا کہ حدیث اول سنداً قوی ہے عام طور سے مصنفین کا طرز یہی ہے کہ

وہ حدیث قوی کو پہلے ذکر کرتے ہیں اور ضعیف کو بعد میں لاتے ہیں۔ لیکن امام ترمذی کا طرز اس کے برعکس ہے وہ عام طور سے غریب اور ضعیف کو پہلے ذکر کر دیتے ہیں قوی کو بعد میں لاتے ہیں، بلکہ بسا اوقات احادیث قویہ کو ترک کر دیتے ہیں صرف ضعیف ہی پر اکتفا کرتے ہیں، بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث قوی پر تو کچھ کلام کرنا نہیں ہے وہ تو مفرد و غرض ہے، اور حدیث ضعیف چونکہ محتاج تنبیہ ہے اس لئے وہ اس کے ذکر کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں لوگوں کو اس کے ضعف سے باخبر کرنے کے لئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب فی البول فی المستحرم

⑤

مستحرم سے ماخوذ ہے جس کے معنی گرم پانی کے ہیں پس ستم کے معنی مار جیم کے استعمال کی جگہ ہوتے اس کے بعد اس کا اطلاق غسل خانہ پر ہونے لگا خواہ اس میں مار جیم استعمال ہو یا مار بارود، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ لفظ حیم اضداد کے قیاس سے ہے، اس کا اطلاق مار حار و بارود دونوں پر آتا ہے، ستم بغسل، حمام تینوں ہم معنی ہیں آگے ابواب المساجد میں ایک حدیث آرہی ہے جس میں لفظ حمام مذکور ہے الا مرض کلہا مسجد الا الحمام والمقبرۃ اور آج کل حجاز میں لفظ حمام ہی زیادہ رائج اور مستعمل ہے

۱- حدیثنا احمد بن محمد بن حنبل الا قولہ ثریف

لفظ بغسل میں وجوہ اعراب

فیما یہاں پر ثم استبعاد کے لئے ہے یعنی یہ بات عقلمند

سے بعید ہے کہ جہاں غسل کرے وہیں پیشاب کرے، بغسل کے اعراب میں دو احتمال ہیں، ۱۔ رفع اس لئے کہ یہ خبر ہے مبتداء محذوف کی یعنی ثم ہو بغسل فیہ ۲۔ نصب بتقدیر آن، لیکن علامہ قرطبی نے اس کا انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ثم کے بعد آن مقدر نہیں ہوتا ہے لیکن ابن مالک نے فرماتے ہیں ثم کو واؤ کے معنی میں لیا جائے تو آن مقدر ہو سکتا ہے اس پر امام نووی نے کہا کہ اگر ثم کو واؤ کے معنی میں لیں گے تو مطلب یہ ہو گا کہ مانفت دونوں کے جمع کرنے سے ہے ہر ایک کام الگ الگ کر سکتے ہیں، حالانکہ صرف پیشاب کرنا بھی غسل خانہ میں منع ہے چاہے بعد میں غسل کرے یا نہ کرے، امام نووی کے اس اعتراض کا جواب ابن بشام نے یہ دیا کہ ابن مالک کی مراد یہ ہے کہ ثم کو واؤ کا حکم دیں گے تقدیر آن میں، یہ مطلب نہیں کہ اس کو اس کے معنی میں لیں گے تاکہ دو اعتراض وارد ہو جو نووی نے کیا ہے، اور ابن دقیق العید نے ایک دوسری بات بیان فرمائی کہ یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ اس حدیث میں جمع سے روکا گیا ہے اب رہی یہ بات کہ صرف پیشاب کرنا بھی تو منع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ تمام باتیں ایک ہی حدیث سے معلوم ہوں جمع بین الغسل والبول کا حکم اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے اور بول مفرداً کا حکم

دوسری حدیث سے معلوم ہو رہا ہے جیسا کہ اس باب میں آگے آ رہی ہے۔

جاننا چاہئے کہ شراح اور فقہاء کرام کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ کون سے غسل خانہ میں پیشاب کی ممانعت ہے سو جہود کی رائے یہ ہے کہ اس سے ارضِ رخوہ مراد ہے یعنی وہ غسل خانہ جس کی زمین کچی ہو کیونکہ اس میں ناپاک اور گندہ پانی جمع ہوگا، اور اگر غسل خانہ میں پختہ فرش یا پتھر رکھا ہوا ہو تو پھر کوئی مضائقہ نہیں، اور امام نوویؒ کی رائے اس کے برعکس ہے وہ فرماتے ہیں کہ ممانعت اس صورت میں ہے جب غسل خانہ میں پختہ فرش ہو اور اگر نرم زمین ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اس لئے کہ نرم زمین پانی اور پیشاب کو جذب کرے گی وہ اندر اترتا چلا جائے گا، بخلاف پتھر اور پختہ فرش کے کہ اس پر جب پانی پڑے گا تو اچھے اور اچھے گا جس سے وساوس پیدا ہوں گے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اقرار کرتا ہے ان دونوں قولوں کے درمیان جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ کسی بھی غسل خانہ میں پیشاب نہ کسب جائے تاکہ ہر دو قول پر عمل ہو جائے اور ظاہر الفاظ حدیث کی رعایت کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن یہ چیز آداب کے قبیلے سے ہے، لہذا غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو مطلقاً ناجائز اور حرام سمجھنا یہ غلو ہوگا جو مذہب ہے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں صاحب عون پر رد کرتے ہوئے اسی کی تردید فرمائی ہے اور عبد الرحمن مبارک کا قول جو ترمذی میں منقول ہے قال ابن المبارک قد بیح فی البول فی المغتسل إذا جرى فيه الماء حضرت نے اس کی تائید فرمائی ہے۔

قول فان عامة الوسواس مند مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انسؓ سے روایت

تشریح سند

ہے انسابی عن البول فی المغتسل مخافة اللثم کہ بول فی المغتسل کی ممانعت جنون کے اندیشہ کی وجہ سے ہے اور حدیث الباب میں اس کی وجہ وساوس کو قرار دیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں و سوسہ بھی ایک طرح کا جنون ہی ہے والجنون فنون

مولانا قال احمد الا اس سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں ایک احمد اور ایک حسن بن علی، دونوں کی بیان کردہ سند میں کچھ فرق ہے، مصنف یہاں سے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں کہ کس نے کس طرح سند بیان کی، چنانچہ فرماتے ہیں کہ عبد الرزاق سے آگے جو سند ہے اس کو احمد نے اس طرح بیان کیا قال حدثنا معمر قال اخبرني اشعث اور مصنف کے دوسرے استاذ یعنی حسن بن علی نے اس طرح کہا عن اشعث بن عبد الله، اب اس میں دو فرق پتھے ایک یہ کہ احمد کی روایت میں اخبار کی تصریح ہے اور حسن نے روایت کو بطریق عنہ بیان کیا، بجائے اخبرني کے عن اشعث کہا، دوسرا فرق یہ کہ احمد کے کلام میں اشعث غیر منسوب واقع ہوا ہے اور حسن کے کلام میں نسبت کے ساتھ چنانچہ انھوں نے کہا اشعث بن عبد الله، بذل میں حضرت نے صرف یہی دو فرق بیان فرمائے ہیں، یہاں ایک تیسرا فرق بھی نکل سکتا ہے جس کی طرف ہمارے حضرت شیخؒ نے اپنی بذل کے حاشیہ میں اشارہ فرمایا ہے وہ یہ کہ احمد کی روایت میں عبد الرزاق اور اشعث کے درمیان معمر کا واسطہ ہے بخلاف حسن بن علی کی روایت کے

کہ انہوں نے معمر کا واسطہ نہیں ذکر کیا بظاہر تو ایسا ہی ہے باقی یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ حسن کی روایت میں معمر کا واسطہ ہے یا نہیں، اس کے لئے کتب حدیث کی طرف مراجعت اور طرق حدیث کے تتبع کی حاجت ہے بغیر اس کے اس کا فیصلہ ممکن نہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

۲۔ حدثنا احمد بن يوسف قولى نقيت رجلاً الا یہ رجل مبہم محامی ہیں اور محامی کے مجہول ہونے سے روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس لئے کہ تمام صحابہ مدول ہیں، اس رجل مبہم کی تعیین میں شراح نے تین احتمال لکھے ہیں، ۱۔ عبداللہ بن جبرئیل، ۲۔ حکم بن عمر والغفاری، ۳۔ عبداللہ بن مقفل، سند کے یہ الفاظ اسی طرح آگے باب الوضوء بفضل طہور المرأة سے اگلے باب میں آ رہے ہیں وہاں پر ایک زیادتی ہے نقيت رجلاً صحیح النبی صلی اللہ علیہ وسلم اربع سنین کما صحبہ ابوہریرۃ اس سے معلوم ہوا کہ تشبیہ مدت محبت میں ہے۔

باب کی اس دوسری حدیث میں دو ادب مذکور ہیں ایک یہ کہ مقتل میں پیشاب نہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ ہر روز امشاط یعنی کنگھی نہ کی جائے، ہر دو جہوں میں مناسبت ظاہر ہے کہ دونوں از قبیل آداب ہیں، اب یہ کہ ہر روز امشاط کی ممانعت کی وجہ کیا ہے؟ علامہ نے لکھا ہے کہ اس سے بال جھرتے ہیں حالانکہ داڑھی کو بڑھانے کا حکم ہے دوسرے یہ کہ یہ باب زینت سے ہے جو شہادت رجال کے خلاف ہے، زینت تو عورتوں کی شان ہے، قال تعالیٰ: **اَوْ مِنْ يَنْشَأُ فِي الْحَيَاةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ** الآية۔

ابن العری نے امشاط کے بارے میں تین باتیں لکھی ہیں وہ فرماتے ہیں **مَوْلَانَهُ تَقْتَعُ وَتُرَكُّ تَدْيِشُ** (اغبابہ سنۃ یعنی کنگھی کثرت سے کرنا یہ سراسر تقصیر ہے اور اس کو مطلق ترک کرنا یہ لوگوں کو دھوکہ دینا ہے کہ ہم بڑے زاہد اور اپنے نفس سے بے خبر ہیں، اور درمیان میں ایک روز چھوڑ کر کرنا سنت ہے چنانچہ ایک روایت میں ہے **نَهَى عَنْ التَّرَجُّلِ إِلَّا بِنَاءٍ** روایت ابو داؤد میں آگے آئے گی، نیز اغباب میں ایک طرح کی سادگی ہے جس کا تعلق ایمان سے ہے **الْبَاءُ: اَذْكَا مِنْ الْاِيْسَانِ**۔

باب لنہی عن البول فی الجحر

منہل آداب کے یہ ہے کہ کسی سوراخ میں پیشاب نہ کیا جائے فقط جحر نفم الجیم و سکون الحمار جس کے معنی ثقب اور سوراخ کے ہیں، چنانچہ حدیث الباب میں حضرت عبداللہ بن جبرئیل سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جائے۔

قولنا قال قالوا لقتادة قال في ضمير راجع ہے قتادہ کے شاگرد کی طرف جو اس سند میں ہشام ہیں، ہشام کہتے ہیں کہ قتادہ کے تلامذہ نے قتادہ سے پوچھا کہ سورانخ میں پیشاب کی ممانعت کیوں ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ یہ جو سورانخ ہوتے ہیں، مسکن الجن ہیں جن سے مراد عام ہے ہر وہ چیز جو نظروں سے غائب اور پوشیدہ ہو خواہ جنات ہوں یا اور کوئی جانور سانپ، بچھو وغیرہ شرارت الارض، اس لئے کہ جن ماحوزہ اعتقاد میں سے جس کے معنی پوشیدہ ہونے کے ہیں، اب سورانخ میں پیشاب کرنے میں دونوں احتمال ہیں اپنی ذات کو ضرر پہنچنے کا یا اس چیز کو ضرر پہنچنے کا جو اس سورانخ کے اندر ہو، غرضیکہ مضرت سے خالی نہیں ہے۔

ما یکرہ من البول میں دو احتمال ہیں یا تو ماموسولہ ہے اور یکمہ اس کا صلہ ہے اور من البول کا بیان ہے موصول صلہ سے مل کر مبتدا اور ماضیہ اس کی خبر محذوف براب ترجمہ ہوگا کہ وہ چیز جو مکروہ ہے یعنی سورانخ میں پیشاب کرنا اس کا سبب کیلئے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ماضیہ استفہامیہ ہو بلکہ کے معنی میں اس صورت میں من زائد ہوگا اور بول یکمہ کا نائب فاعل ہوگا یعنی یکمہ البول فی البحر سورانخ میں پیشاب کرنا کیوں مکروہ ہے اس صورت میں عبارت میں کچھ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہوگی اور انھما مسکن الجن میں ضمیر مونث یا محرک طرف راجع ہے بتاویل فرجہ اور یا یہ کہا جائے کہ مخرسے جو اجاز مفہوم ہو رہا ہے اس کی طرف راجع ہے اس لئے کہ مفرد جمع پر اور جمع مفرد پر دلالت کرتی ہے۔

یہاں پر شرع نے اس حدیث کی تائید میں ایک واقعہ لکھا ہے وہ یہ کہ سورہن عبادۃ الخیر جی نے ایک مرتبہ کسی سورانخ میں پیشاب کر دیا تھا پس ایک دم بیہوش ہو کر گرے، اور انتقال ہو گیا ہاتھ غیبی سے آواز آئی جس کو سننے والوں نے سننا

فمن قتلنا سید الخیر سج سعد بن عبادۃ فومیناہ بسہم منہ یخطی مؤادۃ
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تعلیمات جہاں ہمارے شریعت کی جامعیت پر دلالت کرتی ہیں وہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی غایت شفقت و محبت اور امت کے ساتھ ہمدردی کی خبر دے رہی ہیں صلی اللہ علیہ وسلم شرف و کرم۔

باب ما یقول الرجل اذا خرج من الخلاء

بیت الخلاء سے باہر آنے کی دعا کا بیان، داخل ہوتے وقت کی دعا کا باب کافی پہلے گذر چکا، منفرد نے ان دو بابوں میں فصل کیوں کیا، متعلقات کے بعد دیگر کیوں نہ ذکر کیا جیسا کہ قیاس کا تقاضا ہے، یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے اس سے کسی شارح نے تعرض نہیں کیا، میرے خیال میں اس کی حکمت یہ ہو سکتی ہے کہ اس میں تذکیر و یاد دہانی

کا فائدہ ہے یعنی گذشتہ بات جو چند روز قبل پڑھی گئی تھی اس باب سے اس کی پھر دوبارہ یاد دہانی ہو جاتی ہے جس سے سابق علم میں تازگی پیدا ہوگی جو حفظ کے لئے معین ہے اور ظاہر ہے کہ ایک جگہ ذکر کرنے میں یہ فائدہ نہیں حاصل ہو سکتا۔

قولہ عند شتی عائشۃؓ اس باب میں معفرت نے ایک ہی حدیث بیان فرمائی ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلا سے باہر تشریف لائے تو غفرانک پڑھتے، دوسری احادیث میں اس کے علاوہ اور بھی دعائیں وارد ہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے العمد للہ الذی اذحب عنی الاذی دعائی اور ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اذحب عنی یا یؤذینی یا بقلی ما ینفعنی بہتر یہ ہے کہ دونوں دعاؤں کو ملا کر پڑھا جائے۔ غفرانک میں دو احتمال ہیں مقول مطلق ہونے کا اور مقول بہ ہونے کا تقدیر عبارت ہوگی اغفر غفرانک یا اسألك غفرانک اے اللہ میں تیری مغفرت چاہتا ہوں۔

دعا ماثور کی اس مقام سے مناسبت میں توجیہات یہاں ایک مشہور سوال ہے کہ اس دعا کو اس مقام سے کیا مناسبت ہے؟ حضرات

علمائے اس کی مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر میں مشغول رہتے تھے جیسا کہ گذشتہ ابواب میں گذر چکا لیکن بیت الخلا میں چونکہ ذکر نا جائز ہے اسلئے مجبوراً ذکر کو منقطع کرنا پڑتا تھا تو اس انقطاع ذکر کو تقصیر سمجھتے ہوئے آپ استغفار فرماتے تھے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگرچہ آپ اس حالت میں ذکر لسانی کو ترک فرمادیتے تھے لیکن ذکر قلبی آپ سے اس وقت بھی بلا اختیار صادر ہوتا تھا جس کو آپ بعد میں کمال ادب کے خلاف سمجھتے ہوئے استغفار فرماتے تھے، ایک تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ قضاء حاجت سے فراغ کا وقت نعمت غذا کی تکمیل کا وقت ہے، اول اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے کی نعمت عطا فرمائی پھر اس کو ہولت کے ساتھ حلق سے نیچے اتارا ورنہ بعض مرتبہ پھندہ بھی لگ جاتا ہے پھر اس کے بعد مدہ کا اس غذا کو قبول کرنا اور اس کا ہضم ہونا، اور ہضم ہونے کے بعد کار آمد اجزاء کا جزو بدن بننا اور سب سے اخیر میں فضلہ کا عافیت کے ساتھ جسم کے اندر سے باہر آ جانا جو آخری مرحلہ ہے ہر منیکہ یہ نعمت غذا کی تکمیل کا وقت ہے جس کا حق اور شکر ہم سے ادا نہیں ہو سکتا اس تقصیر پر آپ نے امت کو استغفار کی تعلیم فرمائی، ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ بدن سے جو فضلہ نکلا ہے وہ نجاستِ حسیہ ہے اس سے آپ کا ذہن نجاستِ معنویہ یعنی معامی کی طرف منتقل ہوا اس پر آپ استغفار فرماتے تھے کہتے ہیں الشیء

بالشیء یدکّر العلم الی العلم ینفّر

بعض شروہ میں اس دعا کی اصل کے سلسلہ میں ایک بات اور لکھی ہے وہ یہ کہ حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو جب آسمان سے زمین پر اتارا گیا تو ان کو قصداً حاجت کی ضرورت پیش آئی، اور

راستہ کر یہ محسوس ہوئی تو ان کو خیال آیا کہ یہ میری تعمیر اکل شجرہ کا اثر ہے۔ اس پر انھوں نے فوراً غفرانٹ پڑھا تو اس وقت سے یہ سنت یا دا آدم کی چلی آرہی ہے۔

باب کراہیت میں الذکر فی الاستبراء

مبطلہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ استبراء کے وقت میں ذکر بائیں ہونا چاہیئے، حدیث الباب میں دو ادب مذکور ہیں ایک استبراء بائیں کی ممانعت دوسرے میں ذکر بائیں کی ممانعت، یعنی دائیں ہاتھ سے نہ استبراء کیا جائے اور نہ اس سے ذکر کا مس کیا جائے، استبراء بائیں کا حکم تو گذشتہ ابواب میں آچکا یہاں پر مقصود میں ذکر بائیں کی حدیث الباب میں مس ذکر بائیں کی ممانعت مطلقاً ہے، ترجمہ الباب میں مصنف نے اس کو استبراء کیساتھ متعین کیا ہے یعنی استبراء کے وقت میں ذکر بائیں نہ کرے، امام بخاریؒ کی رائے بھی یہی ہے انھوں نے بھی ترجمہ الباب میں استبراء کی قید کو ذکر فرمایا ہے اور علامہ عینیؒ و نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ ممانعت مطلقاً ہے استبراء کے وقت بھی اور بغیر اس کے بھی اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں

۱۔ قولہ عن عبد اللہ بن ابی قتادۃ عن ابيہ الخ اذا بال احدکم فلابس ذکرہ الا اس مقام پر شرح کو ایک اشکال ہو رہا ہے جس کو بذیل میں حضرتؒ نے تفصیل سے نقل فرمایا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مس ذکر بائیں اور استبراء بائیں دونوں کی ممانعت کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ استبراء کے وقت دایاں ہاتھ مطلقاً استعمال نہیں کرنا چاہئے، حالانکہ استبراء بالبحر کے وقت دونوں ہاتھوں کا استعمال ہونا ضروری ہے تاکہ ایک ہاتھ میں ڈھیلے کر استبراء کر سکے اور دوسرے ہاتھ سے اس کا ذکر ہو یعنی ذکر کو پکڑ کر ڈھیلے پر بار بار رکھ سکے تاکہ مقام خشک ہو جائے، اب اگر استبراء بالیسار کرتا ہے یعنی بائیں ہاتھ میں ڈھیلے لیتا ہے تو منہ ذکر بائیں کرنا پڑے گا جو منوع ہے، اور اگر مس ذکر بائیں سے بچکر اس کا ذکر بائیں ہاتھ سے کرتا ہے تو دائیں ہاتھ میں ڈھیلے لینا پڑے گا اس سے استبراء بائیں لازم آئے گا، غرضیکہ احدا لحدودین کا ارتکاب ضرور لازم آئے گا دونوں سے بچنا مشکل ہے تو حدیث پر عمل کی کیا شکل ہے؟

استبراء بالبحر بعد البول کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف | حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علامہ خطابیؒ نے اس کا ایک عجیب حل بیان کیا وہ یہ کہ استبراء کرنے والا

شخص کسی دیوار یا کسی بڑے پتھر کے قریب جا کر بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس سے لگا رہے یہاں تک کہ خشک ہو جائے تو اس صورت میں مس ذکر بائیں سے محفوظ رہے گا، حافظ کہتے ہیں کہ یہ بہت بہت مسکراہ ہے اور ہر جگہ اور ہر

موقعہ پر دیوار اور بڑا پتھر کہاں سے لئے گا۔ لہذا یہ کوئی حل نہ ہوا۔ علامہ طیبی نے ایک دوسرا مسئلہ نکالا کہ استنجاء بائین کی ممانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول۔ لہذا استنجاء بعد البول دائیں ہاتھ سے کرنا جائز ہے حدیث میں اس کی ممانعت ہی نہیں ہے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ استنجاء کے لئے ڈھیلہ دائیں ہاتھ میں لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس پر کھتا رہے، حافظ نے اس جواب کو بھی رد کر دیا کہ طیبی کا یہ قول کہ استنجاء بائین کی ممانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول صحیح نہیں ہے بلکہ غذا لمجہورہ ممانعت عام ہے پھر حافظ نے اس کا مل خود بیان فرمایا اور یہ لکھا کہ استنجاء بالجھر کا صحیح طریقہ وہ ہے جس کو امام الحرمینؒ اور امام غزالیؒ وغیرہ نے تحریر فرمایا ہے وہ یہ کہ دائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر بار بار ڈھیلے پر رکھے تا آنکہ تمام خشک ہو جائے اور دائیں ہاتھ کو حرکت نہ دے۔ وہ یوں کہتے ہیں کہ اس صورت میں منس ذکر بائین سے بھی محفوظ ہو جاتا ہے اور استنجاء بائین سے بھی محفوظ رہتا ہے کیونکہ صرف داہنے ہاتھ میں ڈھیلہ لینا بغیر حرکت کے استنجاء بائین نہیں کہلاتا ہے، یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ استنجاء بالمدار کے وقت میں دائیں ہاتھ سے ذکر پر پانی ڈالتے ہیں وہاں داہنے ہاتھ میں پانی ہوتا ہے اور یہاں داہنے ہاتھ میں جگر ہے ہاں! اگر داہنے ہاتھ کو حرکت بھی دے تب یہ استنجاء بائین کہلائے گا، امام نوویؒ نے بھی شرع مسلم میں یہی صورت تحریر فرمائی ہے۔ ہمارے بعض فقہاء نے بھی استنجاء بالجھر کی ہی شکل لکھی ہے۔ لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذلیں ان سب چیزوں کو تکلف محض قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ نظریہ کہ استنجاء بالجھر میں دونوں ہاتھوں کا استعمال ہوتا ہے صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ایک ہاتھ سے استنجاء ہو سکتا ہے، لہذا بائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لے کر بغیر استعانہ بائین کے استنجاء کیا جائے جیسا کہ آج کل عام طور سے مروج ہے، دراصل یہ حضرات علماء امام الحرمینؒ امام غزالیؒ وغیرہ دونوں ہاتھوں کے استعمال کو اس لئے ضروری سمجھتے ہیں تاکہ اس ذکر طوٹ نہ ہو اور وہاں پیشاب نہ پھیلے، اگر ایک ہی ہاتھ سے استنجاء کیا جائے گا تو اس کی شکل یہ ہوگی کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلہ لے کر اس کو اس ذکر سے دفعہ منس کیا جائے گا جس سے پیشاب پھیلے گا مالاںکہ مقصود تبلیہ ہے نہ کہ تلویث، اب بغیر تلویث کے مقصود حاصل ہونے کی شکل یہی ہے کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلہ لیا جائے اور دوسرے ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر تنویراً تنویراً جگر سے لگایا جائے اس میں تلویث لازم نہیں آئے گی جو عین مقصود ہے لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے آگے چلکر اس کا یہ حجاب دیا ہے کہ تلویث ذکر کا احتمال مجرب ہے، کلوغ یعنی کچے ڈھیلے میں اس کا احتمال نہیں اس لئے کہ وہ

ملہ لیکن سیراق حدیث اسی کو مشعر ہے جس کو طیبی کہہ رہے ہیں۔ اس لئے کہ آپ فرما رہے ہیں اذ ابال احد کھرفلا یمس ذکرہ یہ تو چھوٹا استنجاء ہوا۔ اس میں منس ذکر بائین سے منع فرما رہے ہیں اور آگے فرماتے ہیں اذا اتی الخلاء فلا یتمسج بیمنہ یہ بڑا استنجاء ہے اور اس میں استنجاء بائین کی ممانعت کی جارہی ہے۔ فتأمل۔

نوراً پیشاب کو جذب کر لے گا، ہاں! البتہ اگر کچا ڈھیلہ نہ ملے بلکہ جگر ہو تو وہاں تلویث سے بچنے کی شکل یہ ہو سکتی ہے کہ بجائے ایک کے دو یا تین جگر احتیاط سے استعمال کرے تاکہ تمام خشک ہو جائے، اس صورت میں بھی تلویث لازم نہ آئے گی، واللہ سبیلہ و تعالیٰ اعلم۔

دیکھنا یہ ہے کہ ہماری شریعت میں کتنی باریکیاں ہیں، سبحان اشہر! جب مسائل جزئیہ میں تحقیق و تدقیق کا یہ حال ہے تو اصول احکام اور عقائد اس کے کتنے مضبوط اور پختہ ہوں گے الحمد للہ الذی ہدانا للإسلام وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا اللہ۔

قولہ واذا شرب فلا يشرب نفساً واحداً اس میں ایک سانس میں پانی پینے سے روکا گیا ہے اس لئے کہ مسلسل ایک سانس میں پینا معدہ کے لئے موجب نقل ہے اور اچھی طرح سیرابی بنی حاصل نہیں ہوتی، نیز ایک سانس میں پینا بے مہری اور حرص کی علامت ہے، اس حدیث میں تو پانی پینے کا صرف یہی ایک ادب بیان کیا گیا، اور اسی حدیث کے بعض طرق میں، ایک دوسرا ادب بھی مذکور ہے وہ یہ کہ واذا شرب احدكم فلا يتنفس في الاثناء پس حاصل یہ ہوا کہ پانی صرف ایک سانس میں نہ پیا جائے بلکہ دو یا تین سانس میں پینا چاہئے، اور دوسرا ادب یہ ہے کہ درمیان میں سانس لینے وقت برتن کو منہ سے جدا کر دیا جائے برتن میں سانس نہیں لینا چاہئے یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث کے دونوں جملوں اذباہل احدكم اور اذا شرب الخ میں مناسبت کیا ہے؟ جواب یہ ہے جو غالباً حضرت گنگوہیؒ کی تقریر بخاری یعنی لامع الدراری میں مذکور ہے کہ لیگ جملہ میں ادخال مار کا ادب بیان کیا گیا ہے اور ایک میں اخراج مار کا ادب ہے حضرت نے اچھی مناسبت بیان فرمائی ہے۔

۲- حدثتني حفصة الخ قولها كان يجعل يمينه الخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں ہاتھ کو استعمال فرماتے تھے کھانے اور پینے میں دشیابہ یعنی آپ کی کو کپڑا دیتے تو دائیں ہاتھ سے دیتے تھے یا مطلب یہ ہے کہ جب آپ کپڑا پہنتے تھے تو ابتداء بائیں فرماتے تھے اور اتارتے وقت ابتداء بالیسار فرماتے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ کا یہ یہ ہے کہ جو چیز باب زینت اور تشریف سے ہو اس میں داہنا ہاتھ استعمال کیا جائے اور جو امور اس کے خلاف ہیں وہاں بائیں ہاتھ استعمال کیا جائے۔

قولہ ابوایوب یعنی الا فربقی ان کی تعیین میں اختلاف ہو رہا ہے، صاحب غایۃ المقصود نے لکھا ہے یہ

لے وادرد الشیخ فی البذل علی الصفت باغیر نیاتاً الحدیث، والحدیث مخرج فی الیمین وغیر ہما یلفظ واذا شرب فلا تنفس فی الاناء قلت قال المنذری اخرجه السنہ مطلقاً لا مختصراً وھذا یزید الاعتراض المذكور واللہ تعالیٰ اعلم۔

عبدالرحمن بن زیاد بن النعمان الاقریعی ہیں بظاہر انہوں نے یہ تعین اس لئے کی کہ الاقریعی سے زیادہ مشہور وہی ہیں لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے اور لکھا ہے کہ یہ عبداللہ بن علی اقریعی ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ باش بذل میں فرماتے ہیں کہ ابن رسلان کی شرح میں بھی ان کو عبداللہ بن علی قرار دیا ہے، لہذا حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق صحیح ہے۔

۴- حدثنا محمد بن حاتم، قولنا بمعناه یعنی مضمون وہی ہے جو پہلی حدیث کا ہے مگر سند بدل گئی، اب جب کہ مضمون ایک ہی ہے تو اس حدیث کو کیوں لاتے؟ جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث کی تائید کے لئے، نیز ایک دوسرے فائدہ کے لئے وہ یہ کہ اس سند سے معلوم ہوا کہ پہلی سند میں ابراہیم اور حضرت عائشہؓ کے درمیان ترک واسطہ کی وجہ سے انقطاع ہے اور اس سند میں وہ واسطہ موجود ہے تو اس دوسری سند سے پہلی سند کا انقطاع معلوم ہو گیا۔

ترجمۃ الباب کی دوسری حدیث کے رواۃ، المصعبی یہ نسبت ہے مصعبہ کی طرف جو ملک شام میں ایک شہر ہے، ابن ابی زائدہ، ہونیکی بن زکریا، بن ابی زائدہ یہ نسبت ابی الجعد ہے، قیسری حدیث میں ہیں، ابی یوسف اسمہ ربیع بن نافع، ابن ابی عروبة اسمہ سعید ابی معشر، یوزیاد بن کلیب۔

بَابُ فِي الاستتار فِي الخلاء

③

آداب استنجار کا سب سے پہلا باب، باب الخلق عند قضاء الحاجة گذر چکا، اب اس باب اور گذشتہ باب کی غرض میں کیا فرق ہے؟ جواب یہ ہے کہ تخلی کے معنی ہیں تنہائی اختیار کرنا پردے کا نظم کرنا اس کے لئے لازم نہیں ہے اس باب سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ باوجود تخلی اور تنہائی اختیار کرنے کے ستر کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے، اس لئے کہ تخلی بغیر ستر کے اور ستر بغیر تخلی کے ممکن ہے، اگر کوئی شخص مکان کے اندر پردہ ڈال کر قضاء حاجت کرے، تو ستر تو ہوا لیکن تخلی اور تنہا عدم الناس نہیں ہوا، اور اگر کوئی شخص تنہائی اختیار کرنے کے لئے قضاء حاجت کے وقت جھگ چلا جائے اور وہاں پہنچ کر بغیر کسی آڑ کے قضاء حاجت کرے تو وہاں تخلی تو پائی گئی لیکن ستر نہیں ہوا چنانچہ اگر کوئی ایسے میں دھاں پہنچ گیا تو یقیناً بے پردگی ہوگی۔

عن ابی ہریرۃ الخ قوله من الخلق فليؤثر الخ احتمال میں ایثار کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ وتر کی رعایت ہر آنکھ کے اعتبار سے ہو ہر ایک میں تین تین بار سرمہ لگائے اور یہی قول زیادہ اجمع ہے، شامل ترمذی کی روایت میں اس کی تصریح ہے، اور دوسری صورت یہ کہ دونوں کے مجموعے کے لحاظ سے وتر ہو مثلاً دائیں

آنکھ میں تین بار اور بائیں میں دوبار تو مجموعہ وتر ہو جائے گا، حضرت نے بذل میں بھی دو صورتیں لکھی ہیں اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں شرح حدیث حاکم ابن حجر، ملا علی قاری، علامہ منادیؒ سے اکتھال کی تیسری صورت بھی لکھی ہے کہ اولاً ہر ایک آنکھ میں دو دو اور ایک سلائی دونوں میں مشترک رواۃ ابن عدی فی الکامل عن ابن مرفوعاً ابن سیرینؒ نے اسی صورت کو پسند کیا ہے۔

قول: ومن استعجز فليؤخره استعجار کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک استعجار بالجمار یعنی بالا جمار دوسرے تخریسی کپڑوں کو دھونی دینا، منقول ہے کہ حضرت امام مالکؒ کی رائے پہلے یہ تھی کہ حدیث میں استعجار سے مراد تخر ہے، لیکن بعد میں رائے بدل گئی کہ اس سے مراد استعجار بالجمر ہے، شارح ابن رسلانؒ نے اس کی تفسیر بخور المیت سے کی ہے، نیز انھوں نے استعجار بالجمر مراد ہونے کی نفی کی ہے۔

حدیث الباب عدد اجمار میں حنفیہ کی دلیل اور اس کی بحث ومن لا فلا يخرج گذشتہ ابواب میں جہاں استعجار کے احکام اور

مسائل بیان کئے گئے تھے، ایک بحث عدد اجمار کی گزر چکی ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں عدد ثلاث کا ہونا ضروری ہے، بخلاف حنفیہ کے، یہ حدیث احناف کی دلیل ہے کہ ایتار یا ثلاث غیر ضروری ہے۔

ابن رسلانؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ استعجار سے مراد تخر ہے، اور امام بیہقیؒ نے معرفۃ السنن والاثار میں شوافع کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے ہیں، ۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے اس حدیث کے راوی مصیبن الجرجانی مجہول ہیں، ۲۔ ایتار سے مراد ایتار با فوق الثلاث ہے یعنی نفی حرج کا تعلق با فوق الثلاث ہے ورنہ ایتار با ثلاث تو جیسا کہ دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے ضروری ہے، ہمارے طرف سے علامہ طبعیؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ جواب اول کو اس طرح رد کیا ہے کہ اس حدیث کی ابن حبانؒ نے اپنی صحیح کے اندر تخریج کی ہے، اور صحیح ابن حبانؒ صحت کے اعتبار سے اونچی کتاب ہے، طبقہ اولیٰ میں اس کا شمار ہے، لہذا اس حدیث کو کم از کم حسن ماننا چاہئے اور جواب ثانی کے بارے میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ اول تو یہ حکم ہے، ثانیاً یہ کہ یہ خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر تین سے تمام کا انقار ہو جائے تو پھر چار اور پانچ کا استعمال نہ واجب ہے نہ مستحب، اور اگر تین سے تمام کا انقار نہیں ہوتا ہے تو پھر اس سے زائد کا استعمال نہ صرف مستحب بلکہ واجب ہے اور بیہقیؒ کی اس توجیہ کا تقاضا یہ ہے کہ تثلیث پر زیادتی مطلقاً مستحب ہو مالا لکھ ایسا نہیں ہے۔

نیز اس حدیث سے ایک مسئلہ اصولیہ مستفاد ہو رہا ہے وہ یہ کہ امر مطلق وجوب کے لئے آتا ہے اس لئے کہ اگر وجوب کے لئے نہ ہوتا بلکہ استحباب کے لئے ہوتا تو من فعل فقد احسن ومن لا فلا خرج کے ذکر کی حاجت نہ تھی۔

قولہ ومن اجل فضا تمل الخ یہ چیز آداب اکل سے ہے کہ آدمی جب کھانے سے فارغ ہو تو کھانے کے جن ذرات کو لوکب بان سے نکالا ہو اس کو تو نگا چاہئے باہر پسینگانہ چاہئے اس میں کھانے کی ناقدری ہے اور جس ذرہ طعام کو دانتوں کے درمیان سے ظلال کے ذریعہ نکالا ہو اس کو نگلنا نہ چاہئے کیونکہ اس میں خون کی آمیزش کا خطرہ ہے ومن لا فلا حرج یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس ذرہ طعام کے خون میں ملوث ہونے کا ظن غالب نہ ہو اور اگر اس کے ملوث ہونے کا ظن غالب ہو تو اس صورت میں حرج کی نفی مراد نہیں بلکہ اس صورت میں نکلنے میں یقیناً حرج ہے۔

قولہ ومن اتی الغائط فليسترا ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت کی جڑ سے ہے اور یہی مقصود بالذکر ہے، باقی حدیث تبعاً ذکر کی گئی، اور اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص قضاء حاجت کے لئے جائے تو اس کو چاہئے کہ آڑ قائم کرے بتقاعد بنی آدم یہ مقاعد جمع ہے مقعد کی یا مقعدہ کی، اور اس کے مطلب میں دو احتمال ہیں یا اس سے مراد اسفل بدن یعنی سرین ہے یا یہ بمعنی محل قعود کے ہے، اگر مراد اسفل بدن ہے تو بالاصلاق کے لئے ہوگی اور اگر دوسرے معنی مراد ہیں تو یہ بار بمعنی فی ہوگی، ایک صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قضاء حاجت کے وقت اگر تشرنہ کیا جائے تو شیاطین لوگوں کے سرین کے ساتھ کیل کو د اور مذاق اڑاتے ہیں جیسا کہ مسخروں کی عادت ہوتی ہے، اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شیاطین قضاء حاجت کی جگہ میں کیل کو د کرتے ہیں۔

ومن لا فلا حرج یہ نفی حرج مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کوئی اس کو دیکھ نہ رہا ہو اور بے پردگی ہو رہی ہو اور اگر بغیر استتار کے بے پردگی ہوتی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ ترک استتار کسی مجبوری کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں گناہ دیکھنے والوں کو ہوگا، اور اگر ترک استتار اپنے اختیار سے بغیر کسی مجبوری کے ہو تو اس صورت میں بے پردگی کا وبال اس پر ہوگا، کذا قالوا

قال ابو داؤد و رواه ابو عاصم عن ثور الخ امام ابو داؤد دیہاں سے ثور کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، وہ یہ کہ عیسیٰ کی روایت میں عن الحصین الجبرائی واقع ہوا ہے اور ابو عامر کی روایت میں بجائے الجبرائی کے الجبوری ہے، لیکن یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ میر بڑا قنید ہے اور جبر ان اسی کی ایک شاخ ہے و رواه عبد الملك بن الصباح عن ثور یہ ثور بن یزید کے تیسرے شاگرد ہیں ان کے الفاظ میں ایک دوسرا تغیر ہے وہ یہ کہ سند میں حضرت ابو ہریرہؓ سے پہلے جو راوی مذکور ہیں ان کو بجائے ابو سعید کے انھوں نے ابو سعید الخدریؓ کہا حالانکہ یہ دورادی الگ الگ ہیں اس لئے کہ پہلی سند میں جو ابو سعید آئے ہیں وہ ابو سعید الجبرائی ہیں الخیر نہیں کہلاتے ہیں، اور یہ دوسرے ابو سعید جو ابو سعید الخدریؓ کہلاتے ہیں یہ جبرانی نہیں بلکہ انماری ہیں، یہ اختلاف حقیقی ہے پہلا صرف لفظی تھا۔

راوی کی تعیین میں حافظ ابن حجر اور علامہ عینی کی رائے کا اختلاف

قال ابو داود البوسعيد الخيري المنصور في روايته عن ابن حجر
سند میں جو ابو سعید آئے تھے ان میں اور ابو سعید الخیری میں بڑا
فرق ہے، وہ اور ہیں یہ اور، وہ تابعی تھے یہ صحابی ہیں لیکن

مصنف نے یہ فیصلہ نہیں فرمایا کہ صحیح کیلئے یہاں کیا ہونا چاہئے؟ ابو سعید یا ابو سعید الخیری سو اس میں حضرت سہارنپوری
نے بذل میں حافظ ابن حجر کی تحقیق یہ نقل فرمائی ہے کہ یہاں پر ابو سعید الخیری لکھتے ہیں اور جس نے
انہی صفات الخیر ذکر کر دی اس سے غلطی ہوئی، ابو سعید الخیری دوسرے راوی ہیں وہ یہاں مراد نہیں ہیں لیکن
یہ واضح رہے کہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس راوی کے بارے میں جو تحقیق فرمائی ہے اور یہ کہ یہاں پر صحیح
ابو سعید الخیری لکھتے ہیں کہ ابو سعید الخیری صرف حافظ ابن حجر کی رائے ہے، علامہ عینی اس سے متفق نہیں ہیں،
چنانچہ حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ علامہ عینی نے بہت سی روایات کی بنا پر برجن میں الخیری کی
تقریح وارد ہے یہ رائے قائم کی ہے کہ صحیح اس سند میں ابو سعید الخیری ہی ہے جیسا کہ عبد الملک بن الصباح نے اپنی
روایت میں لکھا۔

ایک چیز قابل تشبیہ یہاں پر یہ بھی ہے کہ جو ابو سعید الخیری صحابی ہیں ان کے نام کے ضبط میں اختلاف ہے، بعض
نے اس کو ابو سعید یار کے ساتھ لکھا ہے اور بعض نے ابو سعید بدون الیاء۔

بَاب مَا يَنْهَى عَنْهُ أَنْ يُسْتَجَبَ بِهِ

(۷)

یعنی ان چیزوں کا بیان جن سے استنجا کرنا منوع ہے ان چیزوں کا بیان اگرچہ گذشتہ ابواب میں آچکا مگر وہاں
قصداً نہ تھا بلکہ دوسرے ابواب کے ضمن میں تھا، اب یہاں مستقل باب میں لارہے ہیں، اس باب میں مصنف نے روایات
بھی متعدد ذکر کی ہیں اور ان پر کلام بھی طویل اور تفصیل طلب ہے۔

اس باب میں مصنف جو حدیث لائے ہیں اس میں ایک چیز راوی نے اصل حدیث بیان کرنے سے پہلے تمہیداً
بیان کیا ہے جس کی وجہ سے روایت لمبی ہو گئی، مصنف کے نزدیک جو روایت مقصود بالبیان ہے وہ اخیر میں آرہی ہے
فاخذ الناس ان من عتق الرأوی نے روایت حدیث سے پہلے جو مضمون بطور تمہید بیان کیا، آپ پہلے اس کا مطلب سمجھ لیجئے۔

مضمون روایت

شیبان راوی روایف بن ثابت سے روایت کرتے ہیں، اور یہ روایف وہ ہیں جن کو دالی
مصر مسلم بن خالد نے اسفل ارض مصر کا عامل بنایا تھا، شیبان کہتے ہیں ایک مرتبہ کا
واقعہ ہے کہ ہم روایف کے ساتھ سفر میں تھے، سفر کی ابتداء کو ہم شریک سے ہوئی اور ابی علقما تک پہنچے تھے، اور

جانا تھا علقام یا علقما سے چلے اور ابھی کوم شریک تک پہنچے تھے اور جانا بہر حال علقام ہی تھا، غرضیکہ اس سفر کے درمیان روایع نے مجھ سے ابتداء زمانہ اسلام کا حال بیان کرنا شروع کیا، اور شیبان کو خطاب کر کے فرمایا کہ ہم لوگوں کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ تنگی معاش میں اس طرح گزرا ہے کہ اگر ہم میں سے کسی کو سفر جہاد میں جانا ہوتا تو اپنے پاس سواری ہونے کے سبب اپنے دوسرے دینی بھائی سے سواری کرایہ پر لیتا تھا، اور سواری بھی کیسی؛ لاغر ادنٹ اور معاطہ بھی سواری والے سے اس طرح ملے ہوتا کہ جو کچھ مال غنیمت حاصل ہو جائے گا، اس میں نصف ہمارا اور نصف تمہارا پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ کبھی اوقات ایسا ہوتا کہ مال غنیمت میں ہمارے حصہ میں بہت معمولی سی چیز حاصل ہوتی۔ یعنی صرف ایک تیر جس میں تین اجزاء ہوتے ہیں، فصل، ریش اور قدح، ایک کو فصل اور ریش دیا جاتا اور دوسرے کو قدح دیدیا جاتا۔

قولہ لیطیر لہ اس کے معنی میں حصہ میں آنا، کہا جاتا ہے طار لفلان النصف ولفلان الثلث ای حصل لہ فی القسمة یعنی فلان کے حصہ میں نصف آیا اور فلان کے حصہ میں ثلث انصل والویش فصل کہتے ہیں تیر کے پیکان کو جس طرح چری کا پیل ہوتا ہے اسی طرح تیر کے لئے پیکان ہوتا ہے جس کو عربی میں فصل کہتے ہیں، اور ریش کہتے ہیں تیر کے پر کو، اور ہر تیر کے دو پر ہوتے ہیں و لاخرا القدح یہ کسرات و سکون دال کے ساتھ ہے تیر کا پچھلا حصہ جس میں تیر کی نوک اور پر لگاتے ہیں، یہ لکڑی کا ہوتا ہے جیسے چاقو میں پیچھے لکڑی کا دستہ ہوتا ہے، اور اس لفظ کا ترجمہ اس طرح بھی کر سکتے ہیں بے نوک اور پر کا تیر۔

شیبان کہتے ہیں کہ یہ تمہیدی مضمون بیان کرنے کے بعد پھر روایع نے مجھ سے وہ اصل حدیث بیان کی جس کو بیان کرنا مقصود تھا وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے روایع! شاید تم میرے بعد بہت روز تک زندہ رہو، تو اگر میرے بعد تک زندہ رہنے کی نوبت آئی فاخبر الناس انی یہاں سے وہ اصل حدیث شروع ہو رہی ہے جس کا حاصل بعد میں بیان کیا جائے گا۔

روایع بن ثابت نے حدیث بیان کرنے سے قبل یہ تمہیدی کیوں بیان کی؟ اس سے ان کی غرض کیا ہے معلوم ہونی چاہئے، وہ یہ کہ اس سے وہ اپنا قدیم الاسلام ہونا ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ میں بحمد اللہ قدیم الاسلام صحابی ہوں اسلام کا ابتدائی دور میری آنکھوں کے سامنے سے گزرا ہے، اس طرح کی بات راوی اس لئے ذکر کیا کرتے ہیں تاکہ پھر سامع ان کی بات کو غور سے سنے اور ان کی بات پر اعتماد کرے، استاد و شاگرد کے درمیان اعتقاد و اعتماد ضروری ہے ورنہ فائدہ نہیں ہوتا یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے مشکوٰۃ میں پڑھا ہے، حضرت معاذ بن اہل حدیث

بیان کرنے سے پہلے فرماتے ہیں مَنَنْتُ بِرَأْفَتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اس کا بھی فائدہ یہی ہے کہ حضور کے ساتھ اپنی خصوصیت بیان کرنا اور قرب ثابت کرنا اور ظاہر ہے کہ راوی جتنا حضور کے قریب ہوگا اتنی ہی اچھی طرح اس نے حدیث سنی ہوگی

اجارہ فاسدہ مذکورہ فی الحدیث کی توجیہ اور اس میں اختلاف علماء

اس تمہیدی مضمون میں ایک فقہی مسئلہ آگیا وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی کی سواری جہاد میں ساتھ لے جانے کے لئے اس طور پر کرایہ پر لے کہ جو کچھ مال غنیمت بچھو کو حاصل ہوگا

وہ نصف میرا اور نصف تمہارا ہوگا تو کیا یہ صورت اجارہ کی جائز ہے؟ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ اول تو یہی معلوم نہیں کہ غنیمت حاصل ہوگی یا نہیں اور پھر اگر حاصل ہو تو یہ معلوم نہیں کہ کتنی حاصل ہوگی، غرضیکہ اس اجارہ میں اجرت بمول ہے، جہالت اجرت کی وجہ سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہی ہے، البتہ امام احمد اور امام اوزاعی وغیرہ بعض علماء کے نزدیک یہ اجارہ صحیح ہے، چنانچہ امام ابو داؤد حنبلی نے اسی مسئلہ اجارہ کو کتاب الجہاد میں مستقل ترجمۃ الباب قائم کر کے بیان کیا ہے مگر وہاں یہ حدیث ذکر نہیں کی، ایک دوسری حدیث ذکر فرمائی ہے، جب آپ وہاں پہنچئے تو انشاء اللہ معلوم ہو جائے گا، جمہور کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے گئے، علامہ انور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس طرح کے اجارہ میں قمار کے معنی پائے جاتے ہیں جو شروع میں جائز تھا بعد میں منوخ ہو گیا، لہذا اجارہ کی یہ نوع بھی منوخ ہوگی حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر ابو داؤد میں یہ ہے کہ فی الواقع یہ معاملہ اجارہ نہیں تھا، بلکہ مجازۃ المحسنۃ بالمحسن کے قبیل سے تھا، جزاء الاحسان الا لاحسان یعنی دینے والا تو سواری مفت دیتا تھا، لیکن لینے والے کے ذہن میں ہوتا تھا کہ ہمیں غنیمت میں سے جو کچھ حاصل ہوگا اس میں اس کا بھی حصہ لگائیں گے مگر ان صحابی نے اس ذہنی تصور و ارادہ کو وقت حکایت بیان اس طرح کیا کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر میں اجارہ کی شکل تھی، قولہ لعل الحیوة ستطول بلک بعدی الخ لعل ترجی یعنی توقع اور اسید اور تحقیق دونوں کے لئے ہو سکتا ہے، اگر تحقیق کے لئے ہو تو یہ جملہ اخبار بالمغیب کے قبیل سے ہوگا، بہر کیف، ہوا وہی جو آپ نے ارشاد فرمایا تھا، چنانچہ حضرت روینغ آپ کے بعد بہت عرصہ تک حیات رہے، امیر معاویہؓ کا زمانہ پایا اور مشہد یا مشہ میں افریقہ میں انتقال ہوا اور یہ آخری صحابی ہیں جن کا وہاں انتقال ہوا۔

قولہ من عقد لحيته الخ یعنی جو شخص گرہ لگائے اپنی دائرہ میں، گرہ لگانے کے کئی معنی بیان کئے گئے ہیں، ایک یہ کہ دائرہ کو چڑھانا اور اس کو گونگمر یا لابٹانا، آپ نے اس سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ یہ خلاف سنت ہے مسنون طریقہ تشریح لمحہ ہے یعنی دائرہ کے بالوں کو سیدھا رکھنا اور بعض نے کہہا کہ

زہد جاہلیت میں متکبر بن کفار جب جنگ کے لئے جاتے تھے تو داڑھی میں گرہ لگایا کرتے تھے اس سے آپ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں تشبہ بالنساء ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ عجمیوں کی عادت تھی، اور چونکہ اس میں تغیر خلقت ہے اس لئے منع فرمایا اور بعض نے کہا کہ کفار عرب کی یہ عادت تھی کہ جس کے ایک بیوی ہوتی وہ اپنی داڑھی میں ایک گرہ لگاتا، اور اگر دو بیویاں ہوتیں تو دو گرہ لگاتا۔

قولہ: **وَقَدْ تَوَلَّوْا** وترہکتے ہیں تانت کو جس کو تیر کمان میں باندھتے ہیں، اہل جاہلیت اپنے بچوں اور گھوڑوں کے گلے میں نظر بد سے بچنے اور دفع آفات کے لئے تانت میں تعویذ، گنڈے اور منگے باندھ کر ڈالتے تھے، اس عقیدہ کے ساتھ کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو پھر وہ محفوظ نہیں رہیں گے گویا انہیں موثر بالذات سمجھتے تھے، اور بتفقوں نے کہا یہ تعلیق اجراس پر محمول ہے یعنی تانت وغیرہ میں گونگھر و گھنٹی پر درکار جانوروں کے گلے میں ڈالتا اور جس کی حدیث میں مانفت آئی ہے، اس کو مزار الشیطان کہا گیا ہے۔

قولہ: **وَأَسْتَبْجَى** يرجع إلّا مصنف کی غرض حدیث کا صرف یہی حصہ ہے فان محمداً صلی اللہ علیہ وسلم منہ برئ جویا کرے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے برات اور بیزاری کا اظہار فرما رہے ہیں، حدیث میں یہ مبالغہ فی الوعید زجر و تنبیخ کے لئے ہے حقیقت مراد نہیں اس لئے کہ برات کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ اس سے میرا کوئی تعلق نہیں، اور یہ نہایت سخت وعید ہے۔

مسئلہ مترجم بہا میں مذہب انہم ترجمہ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں جو اختلاف ہے وہ گذشتہ ابواب میں بیان ہو چکا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مایستنجی بہ کا ظاہر ہونا ضروری ہے، حنفیہ مالکیہ کے یہاں ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور ظاہر کے نزدیک اجمار متعین ہیں اور ایک مذہب یہاں پر ابن جریر طبری کا ہے جو شاذ ہے وہ یہ کہ ان کے نزدیک استنجاء ہر ظاہر اور نجس شے سے بلا کراہت جائز ہے۔

شافعیہ و حنابلہ نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ استنجاء بشی نجس صحیح نہیں غیر معتبر اور کالعدم ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ نہی فساد نہی عنہ پر دلالت نہیں کرتی، لہذا اس حدیث کا یہ مقتضی نہیں کہ شے نجس سے استنجاء کا تحقق ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ نہی صرف مانفت اور کراہت پر دلالت کرتی ہے، شافعیہ نے دارقطنی کی ایک روایت

لے مسئلہ اصولیہ مشہور ہے **النہی عن الانفعال الشرعیۃ یقتضی تعذیرہا** جیسے صوم یوم النہر کہ اس پر نہی وارد ہوئی ہے اور ہر اس کے باوجود اگر کوئی شخص اس دن میں روزہ رکھے تو شرعاً روزہ کا تحقق ہو جائے گا۔

پیش کی جس میں ہے اَنْهَمَا لَا يَطْفِقَانِ (عظم اور ریح سے طہارت نہیں حاصل ہوتی) دارقطنی کہتے ہیں اسناد صحیح علامہ زیلعی نے لفظ الراہیہ میں اس کا جواب یہ دیا کہ اس کی سندیں سلمۃ بن رجاء الکوفی راوی ہے جو متکلم فیہ اور ضعیف۔ بے اہقر کہتا ہے کہ لایطہران کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان چیزوں سے طہارت بلا تکلف حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ بہت احتیاط کے ساتھ اگر ان سے استنجاء کیا جائے تب ہی مقام کا اکتفاء ہو سکتا ہے تو چونکہ ان چیزوں کے ذریعہ مقام کا اکتفاء جو کہ مقصود ہے بہولت حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے کہا گیا انہما لایطہران۔

استنجاء بالخر کے مطہر محل ہونے میں علماء کا اختلاف

حضرت سہارنپوریؒ نے اس مقام پر ایک تحقیق بیان فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دراصل استنجاء کی حقیقت میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وہ مطہر محل ہے یا صرف مخفف نجاست، شافعیہ کہتے ہیں وہ مطہر محل اور مزیل نجاست ہے مگر جب ہی جب کہ عدد ثلاث کا تحقق ہو جیسا کہ حدیث میں اس عدد کی تصریح ہے، اور ریح و عظم چونکہ خود ناپاک ہیں اس لئے اگر ان سے استنجاء کیا جائے گا تو مقام پاک نہیں ہو گا جیسا کہ دارقطنی کی روایت میں گذر چکا انہما لایطہران، اس کے مقابلے معلوم ہو رہا ہے کہ حجر سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، اور حنفیہ کہتے ہیں کہ استنجاء بالخر صرف مقلل نجاست ہے مطہر محل نہیں ہے، ہاں! حق تعالیٰ شانہ نے ہمارے ضعف کی رعایت فرماتے ہوئے باوجود مقام کے پاک نہ ہونے کے اس کو طہارت کا حکم دیدیا ہے، گوئی الواقع طاہر نہیں ہوا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صرف استنجاء بالخر پر اکتفاء کیا ہو اور ایسا شخص مارقلیل میں داخل ہو جائے تو اس کے مقام کی نجاست لوٹ آنے کی وجہ سے پانی ناپاک ہو جائے گا، بہر حال ہمارے یہاں استنجاء خواہ بالخر ہو خواہ بالروث والریح دونوں ہی مطہر محل نہیں، صرف طہارت محل کا حکم دیدیا جاتا ہے، لہذا دارقطنی کی روایت انہما لایطہران ہمارے مخالف نہیں رہی انتہی مافی البدل۔

لیکن اہقر عرض کرتا ہے کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان کے یہاں بھی استنجاء بالخر سے مقام پاک نہیں ہوتا، بلکہ صرف عفو اور عدم مواخذہ کا درجہ ہے، البتہ خالیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں، طہارت محل و عدم طہارت جیسا کہ معنی میں ہے، ہو سکتا ہے کہ شافعیہ کے یہاں بھی دونوں قول ہوں۔

۲۔ محدثانیزید بن خالدؒ مصنف کی غرض اس سے حدیث سابق کا طریق ثانی بیان کرنا ہے، چنانچہ پہلی سند میں شمیم روایت کرتے تھے شیبان سے اور شیبان روایع سے، اور اس سند میں شمیم روایت کر رہے ہیں بجائے شیبان کے ابوسالم الجیشانی سے، اور ابوسالم جیشانی روایت کر رہے ہیں عبداللہ بن عمر بن العاصؓ سے، ایضاً کا مطلب یہی ہے کہ جس طرح شمیم اس کو روایت کرتے ہیں شیبان سے، اسی طرح روایت کرتے ہیں،

ابو سالم جیشانی سے، تو گویا یہ حدیث دو صحابہ سے مروی ہوئی، ایک حضرت رو یفیعہ سے دوسرے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نیز کوذ لکھ دو معما یعنی بیان کرتے تھے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اس حدیث کو جبکہ ابوسالم ان کے ساتھ حصن بلب ایون میں بہرہ دے رہے تھے اللہ مہر کا قدیم نام ہے، اور مسلمانوں کے اس کو فتح کرنے کے بعد اس کا نام فسطاط پڑ گیا تھا، اور آج کل مہر کے ساتھ مشہور ہے۔

قال ابو داؤد حصن ایون بالفسطاط عی جبل امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ حصن ایون جہاں ٹھہر کر بہرہ دیا جا رہا تھا، وہ ایک پہاڑ پر واقع ہے، جانتا چاہئے کہ ایون یا کے ساتھ ہے، اور ایون بار موعده کے ساتھ بھی آتا ہے وہ ایک دوسرا شہر ہے یمن کے اندر، وہ یہاں مراد نہیں ہے۔

عن عبد اللہ الذہبی فیہ نام فیروز ہے، لہذا یہ عبداللہ بن فیروز الدیمی ہوئے، تاہم ایسے وسیلہ صحبت یہ نہاک بن فیروز الدیمی کے بھائی ہیں قدم و دفن الجن یعنی ایک مرتبہ جنات کا وفد آپ کی خدمت میں آیا اور انھوں نے آپ سے عرض کیا کہ آپ اپنی امت کو اس بات سے منع فرمادیں کہ وہ بڑی یا لیدیا کو ملے سے استنجا کریں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں میں ہماری روزی رکھی ہے، چنانچہ آپ نے اس سے منع فرمایا، وفد جمع ہے واذکی، وفد کہتے ہیں ان منتخب اور چیدہ لوگوں کو جو ایک شہر سے دوسرے شہر میں کسی مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لئے امر سے ملنے آتے ہیں۔

شرح نے لکھا ہے نصیبین کے جن تھے، نصیبین ایک شہر ہے جو موصل کے قریب منبع فرات پر واقع ہے، یہاں جنات کی کثرت ہے، اور یہاں کے جن سادات الجن کہلاتے ہیں، اور قرآن کریم میں جو آیا ہے واذ مننا البیث نفراً من الجن تو اس آیت میں بھی جن سے جن نصیبین ہی مراد ہیں، بعض کہتے ہیں یہ سات تھے، اور بعض کہتے ہیں نو تھے، یہ قدم و دفن مکہ مکرمہ میں، ہجرت سے پہلے ہوا تھا جیسا کہ بذل میں ہے۔

حدیث الباب میں اختصار ہے | ایک روایت میں ہے آپ نے فرمایا اتانی داعی الجن فذہبوا، معنا یعنی ایک مرتبہ آپ کی خدمت میں جنات کا وفد حاضر ہوا،

آپ اس وفد کے ساتھ ان کے یہاں تشریف لے گئے اور ان کے آپس کے نزاعات اور مقدمات فیصل فرمائے اخیر میں جنات نے آپ سے زاد کی بھی درخواست کی چنانچہ آتا ہے فسالوہ الفزاد فقال لکم کل عظم الحدیث یعنی حضور نے ان کی درخواست پر ان کو تو شر عنایت فرمایا اور فرمایا کہ تم جس ہڈی پر بھی گذرو گے تو اس پر اس سے زاد گوشت پاؤ گے جو اس پر پہلے تھا، اس پر پھر انھوں نے آپ سے یہ درخواست کی کہ اچھا جب یہ بات ہے تو آپ اپنی امت کو بڑی وغیرہ سے استنجا کرنے سے منع فرمادیں، چنانچہ آپ نے منع فرمایا، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب مختصر ہے، پورا واقعہ اس طرح ہے جو اوپر

مذکور ہوا۔

جانتا چاہئے کہ جنات کے وفود آپ کی خدمت میں کئی بار آئے مشہور ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ چھ بار پیش آیا، تین مرتبہ قبل ہجرت اور تین مرتبہ بعد ہجرت اس کا بیان باب الوضوء بالنسبہ میں آئیگا۔ قوله جعل الله لنا فيها رزقا رزق سے مراد صرف طعام اور کھانا نہیں ہے بلکہ قابل انتفاع چیز اب جس طرح بھی انتفاع ہو لہذا کونہ سے اشکال ہٹ جائے گا۔ کیونکہ ضروری نہیں کہ کونہ کو کھائیں بلکہ مقصود انتفاع ہے جس طرح بھی ہو، ایسے ہی روث کے بارے میں کہا جائے گا۔ اور بعضوں نے کہا عظم جنات کے لئے اور روث ان کے حیوانات کے لئے رزق ہے، ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ جس طرح ہڈی پر دوبارہ گوشت پیدا فرمادیتے ہیں اسی طرح روث کو بھی اس کی اصلی شکل یعنی گھاس دانے کی طرف لوٹا دیا جاتا ہو تاکہ جنات کے دواب کے لئے رزق ہو جائے جیسا کہ شراح نے لکھا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

جنات کے لئے عظم کا رزق ہونا اور
اس میں اختلاف روایات

ترمذی میں اس کے خلاف ہے کلم کل عظم لعید کو اسم اللہ علیہ یعنی ایک روایت میں ہے تمہارے لئے وہ ہڈی توشہ ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ اور ایک روایت میں ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بعض شراح نے دفع تعارض اس طرح کیا ہے کہ مسلم کی روایت جس میں ذکر اسم وارد ہے وہ مسلمین جن کے لئے ہے، اور ترمذی کی روایت جس میں لعید کو وارد ہے وہ کفار جن کے لئے ہے، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو پسند نہیں فرمایا، حضرت فرماتے ہیں کہ آپ سے صرف مسلمین جن نے سوال کیا تھا کفار جن آپ کے ساتھ کہاں تھے، تیران کے لئے آپ کو بیان فرمانے کی ضرورت کیا ہے، خود حضرت کی رائے جیسا کہ کوکب میں مذکور ہے، یہ ہے کہ دونوں روایتوں کا محل الگ الگ ہے، مسلم کی روایت میں ذکر سے مراد ذکر عند الذبح ہے، اور ترمذی کی روایت میں لعید ذکر سے مراد عند الاکل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جس عظم پر عند الاکل بسم اللہ نہیں پڑھی گئی وہ اوفرنما ہو جائے گی، اس لئے کہ ترک بسم اللہ کی وجہ سے اس کے کھانے والے نے اس کی برکت اس سے نہیں لی بخلاف اس کے جس نے بسم اللہ پڑھی اس کی برکت کھانے والے نے خود حاصل کر لی وہ جنات کے لئے اوفرنما نہ ہوگی، سبحان اللہ! کیا عمدہ توجیہ ہے، بھلا یہ باتیں شروح میں کہاں ہو سکتی ہیں، تو اب دونوں حدیثوں کو ملا کر مطلب یہ نکلا کہ وہ ہڈی جس پر ذبح کے وقت میں بسم اللہ پڑھی گئی ہو اور کھانے والے نے کھانے کے وقت بسم اللہ نہ پڑھی ہو اس کو جنات اور فرمائیں گے باقی یہ بات کہ یہ کیسے پتہ چلے گا کہ کس حیوان

پر عند الذبح بسم اللہ پڑھی گئی ہے اور کس پر نہیں؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی آپ نے ان لوگوں کو کوئی علامت بتادی ہوگی، یا لوں کہا جائے کہ جس پر عند الذبح بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو اس جانور کی ہڈی پر اللہ تعالیٰ گوشت پیدا ہی نہیں فرمائیں گے۔

بَابُ الْإِسْتِجَاءِ بِالْأَحْجَارِ

(۴)

ترجمہ الباب کی غرض یہ، دو احتمال ہیں، ممکن ہے استنجاء بالجر کے ثبوت اور جواز کو بیان کرنا ہو، اور ہو سکتا ہے کہ بیان عدد مقصود ہو جیسا کہ لفظ جمع سے مفہوم ہو رہا ہے تو جانتا چلے کہ استنجاء بالجر کے ثبوت اور جوازیں تو کوئی تردد اور کلام نہیں ہے شمار احادیث سے اس کا ثبوت ہے، اسی لئے تمام علماء اہل سنت اس کے جواز کے قائل ہیں، البتہ شیعہ استنجاء بالجر کا انکار کرتے ہیں، ایسے ہی ایک روایت ابن حبیب ماکلیؒ کی ہے وہ یہ کہ استنجاء بالجر صرف عادم الماء کے لئے ہے واجد الماء کے لئے جائز نہیں ہے، اور دوسری قسم استنجاء کی استنجاء بالماء ہے جس کا باب آگے مستقل آ رہا ہے اس پر کلام دیاں آئے گا، ایسے ہی جمع بین الجمر والماء جو استنجاء کی تیسری قسم ہے اس کو بھی دیں بیان کیا جائے گا۔

دوسرا احتمال غرض ترجمہ میں بیان عدد کا تھا، سو یہ مسئلہ ائمہ کے درمیان اختلافی ہے، جو پہلے کئی بار گذر چکا ہے، شافعیہ حنابلہ کے یہاں عدد ثلاث کا ہونا ضروری ہے، حنفیہ تا لکھ کے یہاں مقصود الف ہے عدد ثلاث کا ہونا ضروری نہیں ہے، مابقی میں گواختلاف گذر چکا لیکن دلائل پر کلام نہیں آیا تھا، یہاں اس مسئلہ کی ریل بیان کرنی ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب جس میں ہے فاضلہ انجزی عنہ یعنی تین ڈھیلے ساتھ لے جائے اس لئے کہ وہ کافی ہو جاتے ہیں

حدیث الباب حنفیہ کی دلیل ہے | سیاق کلام و لفظ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ تین کی قسید احترازی نہیں ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ عام طور سے تین کافی ہو جاتے ہیں، اور یہی بات حنفیہ کہتے ہیں لہذا یہ حدیث حنفیہ کی دلیل برقی، وار قطنی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند صحیح حسن ہے

لیکن ابن رسلان نے جو شافعی ہیں، اس حدیث سے اپنے مسلک پر دو طرح استدلال کیا ہے، ایک یہ کہ فاضلہ نہ ہوا کا میضہ ہے، دوسرے یہ کہ لفظ انجزی وجوب کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں امر فواء وجوب کے لئے ہو لیکن تین کی قید احترازی نہیں ہے، بلکہ عادی ہے کہ عادتاً تین کافی ہو جاتے

ہیں، اور دوسری بات جو انہوں نے فرمائی کہ اجزاء وجوب کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ طحاوی کی روایت کے الفاظ اس حدیث میں خائنہا مستکنیہ وارد ہیں فثبت ما قلنا۔

حدیث بخاری سے وجوب عدم وجوب ایثار کے سلسلہ میں فریقین کا ایسے استدلال

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جو بخاری شریف میں موجود ہے، جس میں یہ ہے کہ آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے قضا ر حاجت کو جاتے وقت عبداللہ بن مسعود سے فرمایا ائبتی بثلثۃ اجمار اس پر وہ فرماتے ہیں کہ میں نے تلاش کیا تو صرف دو حجرے، تیسرا نہیں ملا تو اس کے بجائے میں نے روٹہ اٹھالیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجرین کو تولے لیا اور روٹہ کو پھینک دیا، اور فرمایا ہذا رکعت جاننا چاہئے کہ اس حدیث سے فریقین استدلال کرتے ہیں، شافعیہ تو عدو ثلاث کی قید سے کہ آپ نے یہ فرمایا تھا کہ تین ڈھیلے لے کر آؤ، اور حنفیہ اس طور پر کہ اس موقع پر آپ نے بظاہر حجرین پر اکتفا فرمایا، شافعیہ یوں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حجرین پر اکتفا فرمایا بلکہ ہو سکتا ہے کہ ایک حجر آپ کو اس پاس سے مل گیا ہو، ہم کہتے ہیں کہ اگر آپ کے پاس کوئی حجر ہوتا تو آپ شروع میں تین کی قید کیوں لگاتے، پس ظاہر یہ ہے کہ اس موقع پر آپ نے دو ہی پر اکتفا فرمایا نیز اگر حجر ثالث کا ہونا ضروری تھا تو آپ دوبارہ طلب فرماتے، یہ بات امام طحاوی نے فرمائی۔

اس پر علامہ سندھی نے اشکال کیا، گو وہ حنفی ہیں کہ چونکہ امر سابق کی تعمیل ابھی تک نہیں ہوئی تھی، اس لئے امر جدید کی حاجت نہیں تھی، لہذا اس وقت تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سابق طلب باقی رہی، یہ بات ان کی بجائے، مگر سوال یہ ہے کہ ایثار ثالث کا تحقق تو ہونا چاہئے، طلب سابق باقی ہو یا نہ ہو، اور حافظ ابن حجر نے شافعیہ کی طرف سے اس کا دوسرا جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں وغفل الخفا دی رحمہ اللہ عما اخرجہ احمد فی مسندہ اور پھر انہوں نے عبداللہ بن مسعود کی یہی روایت ذکر کی ہے جس میں یہ زیادتی ہے استتی بجور یعنی حضور نے دو حجر رکھ کر فرمایا، ایک ڈھیلا اور نے کر آؤ تو گویا حافظ نے امام طحاوی پر الزام دیا کہ وہ مسند احمد کی روایت پر مطلع نہیں ہوئے، حالانکہ اس میں حجر ثالث کی طلب موجود ہے، ہماری طرف سے علامہ زلیعی نے نصب الراية میں منہ احمد کی اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی منقطع ہے، اس لئے کہ اس حدیث کو ابواسحق عقیقہ سے روایت کرتے ہیں، حالانکہ ابواسحق کا سماع عقیقہ سے ثابت نہیں جس کا اقرار خود امام بیہقی کو ہے، مگر وہ یہاں سکوت کر گئے دوسری جگہ وہ اس کے مقرر ہیں، نیز میں کہتا ہوں اس حدیث عبداللہ بن مسعود پر امام ترمذی اور امام نسائی نے باب الاستبراء بالعجورین ترجمہ قائم کیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کے نزدیک اس حدیث میں استبراء بالجرین مذکور ہے اور وہ زیادتی جس کو حافظ بیان

کر رہے ہیں۔ ان دونوں حضرات کو بھی تسلیم نہیں ہے، کیا حافظ صاحب یہاں بھی یہی کہیں گے غلط الامام
الترمذی والامام النسائی۔

قال ابو داؤد کذا رواه ابو اسامة مصنف کا غرض میں دو قول ہیں، حضرت نے بذل میں یہ لکھا ہے
کہ اس حدیث کی سند میں اختلاف ہے، بعضوں نے ہشام بن عروہ اور عمرو بن خزیمہ کے درمیان ایک راوی
کا واسطہ ذکر کیا ہے جس کا نام عبدالرحمن بن سعد ہے جیسا کہ بیہقی کی روایت میں ہے تو اب مصنف یہ
فرما رہے ہیں کہ اکثر رواۃ نے اس سند کو اسی طرح بیان کیا ہے جو اوپر مذکور ہے، یعنی بدون واسطہ عبدالرحمن
کے اور صاحب منہل نے ایک دوسری غرض لکھی ہے کہ اس حدیث کو سفیان بن عیینہ نے بھی ہشام سے روایت
کیا ہے لیکن انہوں نے شیخ ہشام ابو دجزہ کو قرار دیا، بجائے عمرو بن خزیمہ کے، تو مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ
جس طرح ابو معاویہ نے اس حدیث کو ہشام سے نقل کیا اسی طرح ابو اسامہ اور ابن نمیر بھی اس کو روایت کرتے
ہیں یعنی ہشام بن عروہ کا استاد عمرو بن خزیمہ ہی کو قرار دیتے ہیں نہ کہ ابو دجزہ کو جیسا کہ سفیان بن عیینہ نے
کیا، لہذا سفیان کی روایت وہم ہے۔

شرح السند عن ابی حازم ان کانام سلمہ بن دینار ہے مسلک بن قرقط یہ راوی ضعیف ہیں ابو معاویہ
ان کا نام محمد بن خازم ہے عماد بن خزیمہ صاحب منہل نے عمارہ کو بکسر العین لکھا ہے
مگر یہ وہم ہے صحیح بضم العین ہے، بظاہر ان کو وہم ایک اور نام سے ہوا وہ یہ کہ ایک صحابی ہیں ابی بن عمارہ یہ
عمارہ البتہ بکسر العین ہے والذرا علم۔

خزیمہ بن ثابت یہ مشہور صحابی ہیں، ذوالشہادتین ان کا لقب ہے جو ایک خاص واقعہ کی وجہ سے ان کو عطار
ہوا تھا، یہ واقعہ ابو داؤد کی کتاب القضاء میں آئے گا جس کے اخیر میں یہ ہے من شهد له خزیمہ فہو حسبنہ

سلمہ صاحب منہل نے جو غرض بیان کی وہ احتراق کو اقرب الی کلام المصنف معلوم ہوتی ہے، جس کی تقریر زیادہ واضح ہے،
وہ یہ کہ مصنف ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں اور وہ یہاں کتاب میں تین ہیں ابو معاویہ، ابو اسامہ، ابن نمیر
یہ تینوں اس روایت کو ہشام سے ایک ہی طرح روایت کرتے ہیں اور ہشام کے چوتھے شاگرد سفیان بن عیینہ ہیں وہ دوسری
طرح روایت کرتے ہیں، اس تقریر میں تعالٰیٰ خوب ہے۔ سلمہ یہ واقعہ شرابہ فرس سے متعلق ہے جو آپ نے ایک اعرابی سے
خرید لیا تھا لیکن معاملہ طے ہونے کے بعد اس نے بیع سے انکار کر دیا اور آپ سے شاہد کا مطالبہ کیا، اس پر حضرت خزیمہ نے
جو اصل واقعہ کے وقت موجود بھی نہیں تھے، آپ کی تصدیق کی آپ نے پوچھا کہ تم تصدیق کیسے کر رہے ہو انہوں نے عرض کیا
آپ کے ارشاد کے بموجب اس پر آپ نے فیصلہ فرمایا کہ ہمیشہ کے لئے تمہارا ان کی شہادت کافی ہوگی۔

باب في الاستبراء

(41)

ایک ہی سلسلہ کے متعدد تراجم ابواب اور ان میں باہمی فرق

صاحب غایۃ المقصود نے اس ترجمہ کو استیجار بالجہر پر محمول کیا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہو گا کہ استیجار بالجہر کا باب تو ابھی گزرا ہے اور حضرت سہارنپوریؒ نے اس کو استیجار بالادہر پر محمول فرمایا

عن عائشہ، قولہ فقال ما هذا یا عمر الخ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس باب سے مصنف کی غرض استنباط بالمعاد کو بیان کرنا ہے، یعنی یہ کہ وہ ضروری نہیں ہے،

حدیث کی ترجمہ الباب کے مناسبت

من هذه التوجهات انما استتبعها بالحجج ان ثابت من جهة التوطيد حكم والغرض من التوطيد انما استتبعها بالحجج ان ثابت من جهة التوطيد حكم والغرض من التوطيد انما استتبعها بالحجج ان ثابت من جهة التوطيد حكم

باوجود اتحاد سند کے حار تحویل لانے کا منشاء | اس حدیث کی سند میں حار تحویل واقع ہوئی ہے، پہلی سند میں مصنف کے استاد قتیبہ وغیرہ

ہیں، اور دوسری میں عمرو بن عون، اور پھر ان دونوں کے استاد دونوں سندوں میں ایک ہی ہیں یعنی ابویعقوب جن کا نام عبد اللہ بن یحییٰ ہے، لہذا دونوں سندیں مشائخ اور رواۃ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں دونوں سندیں رجال کے اعتبار سے بالکل ایک ہیں، لہذا تحویل کا کوئی موقعہ نہیں، لیکن چونکہ دونوں کی سند میں تعبیر کا فرق موجود ہے، صرف اس فرق کی وجہ سے حار تحویل لے آئے اور وہ تعبیر کا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں قتیبہ وغیرہ نے اپنے استاد کا نام عبد اللہ بن یحییٰ ذکر کیا، اور عمرو بن عون نے بجائے نام کے کنیت ابویعقوب ذکر کی، دوسرا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں حدیثنا عبد اللہ ہے اور یہاں اخیر ناپس اسی فرق کو ظاہر کرنے کے لئے مصنف حار تحویل لے آئے، یہ غایت اہتمام و احتیاط کی بات ہے۔

باب فی الاستنجاء بالماء

(۱۰)

استنجاء کے اقسام اور ان کا ثبوت اور حکم شرعی | اس باب پر کلام کسی قدر گزشتہ باب میں بھی آچکا ہے اس باب کو منعقد کرنے اور استنجاء بالماء کو

ثابت کرنے کی ایک غرض یہ ہے کہ بعض علماء نے استنجاء بالماء کو مکروہ سمجھا ہے، جیسا کہ ابن حبیب مالکی نے منقول ہے، وہ کہتے ہیں کہ پانی پینے کی چیز ہے جس طرح آپ روٹی سے استنجاء نہیں کر سکتے جو کھانے کی چیز ہے تو پانی سے کیوں کرتے ہیں وہ پینے کی چیز ہے، جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، پانی کے بارے میں تصریح ہے کہ وہ مطہر ہے، تو جہاں وہ ایک پینے کی چیز ہے، تعبیر بھی اس کی تخلیق سے مقصود ہے، ارشاد باری ہے وانزلنا من السماء ماءً طهوراً الا یہذا پانی کو خبز پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، نیز بعض صحابہ سے مروی ہے جیسے عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن زبیر کہ وہ استنجاء بالماء نہیں کرتے تھے، اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت حذیفہؓ بھی اس کے قائل نہ تھے، چنانچہ انھوں نے فرمایا اِذَا لَا يَجُزُّ اِلَّا التَّنَجُّ بِمِدْيَةٍ كَمَا رَأَيْتُ (بعد الفاظ) استنجاء بالماء کروں گا تو میرے ہاتھ میں سے بدبو زائل نہو گی تو ان جیسے اقوال کو رد کرنے کے لئے مصنف نے باب الاستنجاء بالماء باندھا ہے، اور حدیث الباب سے ثابت کیا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجاء بالماء ثابت ہے، نیز ابن التین نے امام مالک سے نقل کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجاء بالماء ثابت نہیں ہے چنانچہ مؤطایں ہے قال یحییٰ سئل ما لک عن غسل الفرج من البول والفاظ، حل جاء فیہما ثم قال بلغنی ان بعض من مضی کاذا

ایک روایت میں ہے کہ مسجد قبار میں دو رکعت پڑھنے کا ثواب ایک عمر کے برابر ہے، سمجھن وغیرہ کتب صحاح میں اس مسجد کے فضائل کے بارے میں ابواب موجود ہیں

قولہ عافوا یتنجسون بالمدۃ معلوم ہوا کہ آیت کریمہ میں طہارت سے استنجاء بالمدۃ مراد ہے، ایک روایت میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ قبار تشریف لے گئے اور ان سے پوچھا کہ کیا ہے وہ چیز جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے طہارت کے بارے میں تم لوگوں کی تعریف فرمائی ہے تو ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے اہل کتاب کو دیکھا کہ وہ استنجاء کے بعد پانی سے اپنے مقعد کو دھوتے ہیں، تو ان کے اتباع میں ہم بھی ایسا ہی کرنے لگے۔

اور مشہد بزار کی روایت میں ہے جیسا کہ تفسیر جلالین میں ہے انا یتبع الحجازۃ الماء کہ

استنجاء میں جمع بین الحجر والماء کا ثبوت

ہم استنجاء بالحجر کے بعد استنجاء بالماء کرتے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا هو ذلک فعلیکم وہ یعنی ہاں اسی پر تمہاری تعریف کی گئی ہے لہذا اس کو لازم پکڑ لو، حضرت سہارنبوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ استنجاء بالحجر والماء دونوں کرتے تھے، اور حضرت کی تائید اور دہرائی روایت سے ہو رہی ہے، لیکن امام نوویؒ نے اس کا انکار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا جمع بین الحجر والماء ثابت نہیں، ابھی قریب میں جمع بین الحجر والماء کے سلسلے میں کلام گذر چکا ہے،

باب الرجل یدلک یدہ بالارض اذا استنجی

یعنی استنجاء کے بعد ہاتھ زمین پر رگڑنا تاکہ راتھ کر یہہ اور آثار نجاست بالکل زائل ہو جائیں، عوام میں مشہور ہے کہ مٹی سے ہاتھ مانجنے اور شت قعر ہے، اس سے اس کی تردید ہو رہی ہے کہ یہ بے اصل بات ہے چنانچہ حدیث الباب میں ہے شمس میندۃ علی الارض۔

عن ابی ہریرۃؓ عن حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلا تشریف لے جاتے تو میں آپ کے پاس کسی برتن میں پانی لاتا، آپ اس سے استنجاء فرماتے اور پھر ہاتھ زمین پر رگڑتے پھر میں دوسرے برتن میں پانی لے کر آتا اس سے آپ وضو فرماتے تو کہتے ہیں اس برتن کو جو پیتل کا یا پتھر کا ہو، اور دھو کہتے ہیں اس چوٹے سے برتن کو جو چمڑے کا ہوتا ہے، اس حدیث سے یہ شبہ نہ کیا جائے کہ استنجاء سے بچے جوئے پانی سے وضو کرنا مکروہ یا خلاف ادنیٰ ہے، بلکہ دوسرے برتن میں

وضوء کے لئے پانی لانا، اس لئے تھا کہ پہلا پانی دونوں کاموں کے لئے ناکافی تھا، ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہے ایک برتن کے پانی سے وضوء استنجاء اور غسل کرنا ثابت ہے، جیسا کہ حضرت نے بدل میں تحریر فرمایا ہے

قوله ثم مسح يده على الارض حضرت سہارنپوری نے بدل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے انس مقام پر ایک مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے وہ یہ کہ

کیا استنجاء کے بعد ہاتھ سے رائحہ مگر یہہ کا ازالہ طہارت کے لئے ضروری ہے؟

ہاتھ سے ازالہ نجاست کے بعد اس میں جو رائحہ مگر یہہ باقی رہ جاتی ہے، اس کا ازالہ ضروری ہے یا غیر ضروری، نیز یہ کہ اس رائحہ کی حقیقت کیا ہے اس میں حضرت نے دو قول تحریر فرمائے ہیں، ایک جماعت فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کا ازالہ ضروری ہے الا ماشاء ذوالہ، اور دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ ہاتھ سے یا بدن سے مین نجاست کے زوال سے ہاتھ اور بدن پاک ہو جاتا ہے، طہارت کا تحقق رائحہ مگر یہہ کے زوال پر موقوف نہیں، اب ان میں سے ہر ایک کی رائے کا ایک منشاء ہے، جو لوگ کہتے ہیں ازالہ ضروری ہے وہ کہتے ہیں کہ اس رائحہ مگر یہہ کی حقیقت دراصل نجاست کے وہ اجزاء مفار ہیں جو پوشیدہ اور غیر مرئی ہیں اسلئے اس کا ازالہ ضروری ہے، دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ اجزاء نجاست نہیں ہیں بلکہ مصاحبت بالنجاست کا اثر ہے کہ چونکہ کچھ دیر تک ہاتھ پر نجاست لگی رہی ہے، اس سے ہاتھ متاثر ہوا تو یہ ہمیشگی کا اثر ہے، مین نجاست نہیں ہے، لہذا اس کا ازالہ ضروری نہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

شرح السند | قوله وهذا الغلط، ضمیر شریک کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ اسود کی طرف راجع ہے، یہاں پر دو سندیں ہیں ایک کی ابتداء ابراہیم سے ہے، دوسری کی محمد بن

عبداللہ سے، یہ دونوں مصنف کے استاذ ہیں، پھر پہلی سند میں شیخ اسود ہیں، اور دوسری میں وکیع، پھر یہ دونوں یعنی اسود اور وکیع روایت کر رہے ہیں شریک سے، لہذا شریک مطلق السنین ہوئے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ الفاظ اسود کے ہیں وکیع کے نہیں ہیں، یہاں پر شریک جو کہ مطلق السنین ہے دونوں جگہ مذکور ہے، پہلی سند میں بھی اور دوسری میں بھی، مطلق السنین کو کبھی صرف دوسری سند میں بیان کرتے ہیں، اور کبھی دونوں میں تو یہاں پہلی سند سے شریک کو حذف کرنا بھی صحیح ہے، کیونکہ آگے دوسری سند میں تو وہ آہی رہے ہیں خوب سمجھ لو۔

قوله المعنى تقدير غبارت ہے معنی حدیث شہادۃ واحد یعنی اسود اور وکیع دونوں اس حدیث کے راوی ہیں، مضمون دونوں نے ایک ہی بیان کیا، لیکن لفظوں میں کچھ فرق ہے قوله عن المغيرة

حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق بذل میں یہ ہے کہ لفظ المغیرہ یہاں پر سند میں نہیں ہونا چاہئے، چنانچہ حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ کے قلمی نسخہ میں نہیں ہے اور اسی طرح یہ روایت نسائی اور ابن ماجہ میں بھی ہے ان دونوں کتابوں میں یہ نام نہیں ہے، اس کے علاوہ طبرانی نے تصریح کی ہے کہ اس حدیث کو ابو زرہ سے ابراہیم بن جریر کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، لہذا اس سند میں ابراہیم کے بعد صرف عن ابی زرہ ہونا چاہئے، درمیان میں عن المغیرہ غلط ہے، نیز جاننا چاہئے کہ ابراہیم ابو زرہ کے چچا ہوتے ہیں تو گویا چچا بیٹے سے روایت کر رہے ہیں، لہذا یہ روایت روایت الاصابہ عن الاصاغر کے قبیل سے ہوئی،

بَابُ السَّوَالِ

۵۰

ابواب کی مناسبت اور ترتیب

آداب استہجار کے ابواب جو تقریباً بائیس ہو گئے

ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مضفّہ اصل مقصد یعنی وضو کو بیان کرتے ہیں، گویا وضو کی ابتداء باب السواک سے کر رہے ہیں، اور فرضیت وضو کا باب، باب فرض الوضوء آگے آ رہا ہے، جس میں مضفّہ لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہود، حدیث لائے ہیں، اب سوال یہ ہے کہ وضو کا باب قائم کرنے سے پہلے سواک کا باب کیوں قائم کیا؟ سو ہو سکتا ہے کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ سواک اجزاء وضو میں سے نہیں ہے، چنانچہ امام اعظمؒ سے منقول ہے انہ من سنن الدین یا اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ سواک کو وضو پر مقدم کرنا چاہئے، دراصل اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ سواک کی ابتداء وضو شروع کرنے سے پہلے ہونی چاہئے تاکہ تسمیہ علی الوضوء نظافتِ فم کے ساتھ ہو یا اس کو وضو شروع کرنے کے بعد مضفّہ کے وقت کیا جائے، دونوں قول ہیں۔

یہاں پر چند بحثیں ہیں، ۱۔ سواک کے معنی لغوی اور

عربی، اور ماخذ اشتقاق، ۲۔ اس کا حکم من حیث

الوجوب والسنیۃ، ۳۔ سواک صرف سنن وضو سے ہے یا سنن وضو و صلوٰۃ دونوں سے ہے، ۴۔ سواک کے فضائل و خواص۔

بحث اول، سواک بکسر السین ما یدلک بہ اللسان یعنی وہ لکڑی وغیرہ جس سے دانتوں کو رگڑا

جائے سَاکَ یَسُوکُ سواک سے ماخوذ ہے، جس کے معنی سواک سے رگڑنے کے ہیں، اور لفظ سواک کا

استعمال معنی مصدری اور آل یعنی مسواک دونوں میں ہوتا ہے، جس وقت آل مراد ہوگا اس وقت اس کی جمع مصلوۃ آئے گی۔ جیسے کتاؤں کی جمع کتبات اور کہا گیا ہے کہ مسواک ماخوذ ہے تسادکت الابل سے۔ اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کہ اونٹ ضعف کی وجہ سے بہت آہستہ اور نرم چال چل رہے ہوں، سو اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مسواک نرمی کے ساتھ کرنی چاہئے۔ اور اصطلاح فقہاء میں سواک کے معنی ہیں لکڑی یا کوئی موٹا پکڑا وغیرہ دانتوں میں استعمال کرنا تاکہ دانتوں کی گندگی اور پیلہ پن دور ہو جائے۔ بہتر یہ ہے کہ مسواک کسی کڑوے درخت کی ہو، اور لکھا ہے افضل اراک یعنی پیلو کی ہے، اس کے بعد درجہ زیتون کہے۔ اور فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت کے لئے عیلق یعنی گوند مسواک کے قائم مقام ہے۔

بحث ثانی مسواک کا حکم، بعض علماء نے اس کی سنیت پر اجماع نقل کیا ہے۔ لیکن نقل اجماع صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں اختلاف ہے، ائمہ اربعہ تو اس بات پر متفق ہیں کہ صرف سنت ہے واجب نہیں ہے اور ظاہریہ کے نزدیک مطلقاً واجب ہے، اور ابن حزم ظاہری صرف جمعہ کے دن اس کے وجوب کے قائل ہیں اور اسحق بن راہویہ کی طرف نسبت کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک مسواک عند التذکرۃ صلوۃ کے لئے شرط ہے، اور نسیان کے وقت معاف ہے، لیکن امام نوویؒ نے اس انتساب کا انکار کیا ہے، یعنی ان کا مذہب یہ نقل کرنا صحیح نہیں ہے، یہ اختلاف جو ذکر کیا گیا ہے امت کے حق میں ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ظاہریہ ہے کہ مسواک واجب تھی، جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوگا۔

بحث ثالث، جانتا چاہئے کہ مسواک شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں سنن و ضرور اور سنن مصلوۃ دونوں سے ہے مستطلاً، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر صرف سنن و ضرور سے ہے نہ کہ سنن مصلوۃ سے، لیکن ایک قول ہمارے یہاں یہ ہے کہ نماز کے وقت بھی مستحب ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ پانچ اوقات میں مستحب ہے، ۱۔ عند اصفرار الاسنان ۲۔ عند تنفیر الرأعص یعنی جب منہ میں کسی قسم کی بو پیدا ہو جائے، ۳۔ عند انقیام من النوم ۴۔ عند انقیام الى الصلوۃ ۵۔ عند الوضوء سو اس قول کی بنا پر ہمارے اور شافعیہ کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ ہمارے یہاں نوکد یعنی سنت ہے عند الوضوء اور غیر نوکد یعنی مستحب ہے عند الصلوۃ، اور عند اثنا عشر نماز کے وقت بھی نوکد ہے، اور کتب مالکیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی وہ سنن و ضرور سے ہے، لیکن ان کے یہاں ذرا تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر وضوء اور نماز کے درمیان زیادہ فاصل ہو گیا ہو تو پھر اس صورت میں عند الصلوۃ بھی سنت ہے، میں کہتے ہوں کہ ہمیں اور آپ کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے کہ اگر کسی شخص کی وضوء پہلے سے ہے، اور اس کا تجدید وضوء کا ارادہ نہیں ہے، تو نماز سے پہلے صرف مسواک کرے، اس لئے کہ آخر ہمارے یہاں بھی ایک قول

استحباب عند الصلوة کا ہے، اور کتب مالک میں تو اس کی تصریح ہے ہی۔

بحث ثالث میں اختلاف علماء کا منشاء و مدار | نتیجہ الملمع شرح مسلم میں اس سلسلہ میں ایک نفیس تحقیق فرمائی ہے، وہ یہ کہ اس اختلاف

اور بحث کا مدار الفاظ وارد فی الحدیث پر ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں چار قسم کی روایات ہیں، ۱۔ عند کل وضوء ۲۔ مع کل وضوء ۳۔ عند کل وضوء ۴۔ مع کل وضوء۔ حاصل یہ کہ صلوٰۃ اور وضوء دونوں کے ساتھ احادیث میں سواک کا ذکر وارد ہے اور پھر دونوں میں دو صورتیں ہیں، بلفظ عند اور بلفظ مع، سو جانا چاہئے کہ لفظ مع کا مدلول اتصال اور معیت ہے بخلاف عند کے کہ وہ اتصال اور قرب دونوں پر صادق آتا ہے، اتصال اس کے لئے ضروری نہیں، جیسا کہ شیخ الرضی کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے، اس کے بعد آپ کجئے صلوٰۃ کے ساتھ مشہور روایات میں لفظ عند وارد ہے، اور وضوء کے بارے میں لفظ عند اور لفظ مع دونوں کے ساتھ کثرت سے وارد ہوا ہے، لہذا جو سواک وضوء کے وقت ہوڑی ہے اس پر عند کل وضوء اور مع کل وضوء دونوں روایتیں صادق آرہی ہیں، اسی طرح عند کل وضوء بھی وہاں صادق آرہا ہے، کیونکہ عند کا مقتنی صرف مقارنت و اتصال نہیں بلکہ قرب پر بھی صادق آتا ہے، البتہ مع کل وضوء وہاں صادق نہیں آرہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظ اگرچہ بخاری کی ایک روایت میں وارد ہے لیکن غلاب مشہور ہے، چنانچہ حافظ نے اس کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے حاصل یہ کہ جو لفظ ہمارے خلاف ہو سکتا ہے وہی شاذ ہے، اس کے علاوہ باقی تینوں الفاظ ہمارے مسلک کے موافق ہیں، تقریر بالا سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ عند کل وضوء والی روایت میں منفیہ کے نزدیک

ملہ چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث جو اس باب میں مذکور ہے، اور بھی روایت مسلم میں بھی ہے، اس میں پر عند کل وضوء اور عند کل وضوء یا مع کل وضوء یہ الفاظ آئے، مسند احمد، بیہقی، طبرانی میں موجود ہیں، اسی طرح بخاری شریف کی کتاب الصوم میں قطعاً عند کل وضوء کا لفظ آیا ہے، البتہ بخاری کی کتاب الجمعد میں مع کل وضوء وارد ہے، جس کے شاذ ہونے کی طرف حافظ نے اشارہ کیا ہے، اور ابن حبان کی ایک روایت میں وارد ہے، مع الوضوء عند کل وضوء اور یہ لفظ حنفیہ کی توجیہ کے عین مطابق ہے، کیونکہ اس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ سواک وضوء کے ساتھ ہوگی وہی عند کل وضوء بھی ہے۔

مضاف محذوف ماننے کی حاجت نہیں جیسا کہ بعض کرتے ہیں۔ اب اس تقریر سے تمام روایات مجتمع اور متفق ہو جاتی ہیں۔

بحث رابع سواک کے فضائل اور خواص، اس کی فضیلت کے لئے یہ حدیث کافی ہے السواک مطہرة للضم مرصاة لللوب، کہ سواک سے منہ کی پاکیزگی اور نظافت اور باری تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہوتی ہے، یہ روایت قونسانی شریف کی ہے و ذکرہ البخاری تعلیقا اور دوسری روایت جو سند احمد وغیرہ میں ہے، اس میں یہ ہے صلوة بسواک افضل من سبعین صلوة بغیر سواک یعنی وہ ایک نماز جو سواک کر کے پڑھی جاتے، ان ستر نمازوں سے بہتر ہے جو بلا سواک پڑھی جائیں، ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس غیر معمولی فضیلت کی بڑی اچھی وجہ تحریر فرمائی ہے وہ لکھتے ہیں کہ سواک کر کے نماز پڑھنا اہتمام پر دلالت کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کو بندہ سے اہتمام فی العبادت ہی مطلوب ہے، کثرت عمل مطلوب نہیں، چنانچہ ارشاد ربانی ہے الذی خلق الموت والحیوة لیسئلکم عنکم ایکم احسن عملا، الایۃ وہ فرماتے ہیں کہ احسن عملا فرمایا گیا، اکثر عملا نہیں فرمایا سو وہ دور کثرت جو سواک کے ساتھ ہیں وہ احسن ہیں، گو اکثر نہیں ہیں، اور وہ ستر نمازیں جو بغیر سواک کے پڑھی گئی ہیں، گو اکثر ہیں لیکن احسن نہیں ہیں۔

دوسری بات یعنی خواص، سوطا علی قاریؒ نے بعض علماء سے سواک میں ستر فوائد نقل کئے ہیں، اور آگے لکھتے ہیں ادناھا تذکر الشہادتین عند الموت بخلاف الاخیون، یعنی ادنی فائدہ سواک کا موت کے وقت کلمہ شہادت کا یاد آنا ہے بخلاف اخیوں کے کہ اس کے اندر ستر مغفرتیں ہیں، ادنی مغفرت نسیان کلمہ عند الموت ہے، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات علامہ شامیؒ نے بھی لکھی ہے، لیکن انہوں نے بجائے ادناھا کے اعلاھا تذکر الشہادتین لکھا ہے، نیز علامہ شامیؒ نے اس کا مقابل اخیون کا ذکر نہیں کیا ہے۔

۱۔ عن ابی ہریرۃ یرفعہما قال لولا ان اشدق علی المومنین۔

حدیث کی شرح | یعنی اگر میں مسلمانوں کے حق میں مشقت محسوس نہ کرتا، اور مجھ کو خوف مشقت نہ ہوتا، تو البتہ میں ان کے لئے سواک کو ہر نماز کے وقت ضروری قرار دیتا مگر چونکہ خوف مشقت تھا اس لئے حکم ایجابی نہیں دیا، اور ایسے ہی حکم دیتا ان کو تاخیر عشاء کا، مگر چونکہ اس میں بھی خوف مشقت تھا اس لئے اس کا بھی حکم نہیں دیا،

یہاں پر عبارت میں لفظ مخافة مقرر ہے جیسا کہ مذکورہ بالا ترجمہ سے معلوم ہو رہا ہے یعنی لولا مخافة ان اشدق علی المومنین، ورنہ اشکال لازم آئے گا، وہ یہ کہ لولا، دلالت کرتا ہے انتفاء ثانی پر بسبب وجود

اول کے، ایسے لولا عتی لعلک عشر تو اشکال یہ ہے کہ یہاں پر ثانی یعنی امر بالسواک کا انتہاء تو ہے، لیکن وجود اول یعنی شقت کہاں ہے؟ لیکن جب مضاف محذوف مانا تو معلوم ہوا کہ امر اول یہاں شقت نہیں ہے بلکہ مخافۃ شقت ہے سو وہ موجود ہے فانتفی الاشکال۔

عشام کے وقت مستحب میں اختلاف قولہ وبساخیر العشاء اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر عشاء اولیٰ ہے، فقہار کے یہاں یہ چیز مختلف فیہ ہے بعض تعمیل کو افضل کہتے ہیں اور بعض تاخیر کو، شافعیہ یا لکیہ سے افضلیت تعمیل اور افضلیت تاخیر دونوں رواستیں ہیں لیکن شافعیہ کا ظاہر مذہب افضلیت تعمیل کا ہے، جیسا کہ ابن دقیق العید نے فرمایا، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر مطلقاً تاخیر مستحب ہے، جیسا کہ نور الایضاح میں بھی ہے، اس پر طحاویؒ لکھتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ استحباب تاخیر سردی کے زمانہ میں ہے، اور گرمی کے زمانہ میں تعمیل افضل ہے گرمی میں رات کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے تاخیر کی صورت میں قلت جماعت کا اندیشہ ہے، اس کی مزید تحقیق کا محل ابواب الواقیت ہیں۔

اس حدیث سے دو اصولی مسئلے مستفاد ہو رہے ہیں ایک یہ کہ امر مطلق ایجاب کے لئے ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ اگر استیجاب کے لئے ہوتا تو اس کی نفی یہاں کہاں ہے، امر استیجابی تو اب بھی ہے دوسرا مسئلہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد فی الامور جائز تھا، آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں اس میں چار قول مشہور ہیں، ۱۔ الجواز مطلقاً، ۲۔ عدم الجواز مطلقاً، ۳۔ الجواز فی المحرّب والآراء دون الاحکام یعنی غزوات اور جنگ کے امور میں اور دوسرے مشورے کی باتوں میں آپ کو حق اجتہاد تھا، طلال و مسرام کے عام مسائل میں اجتہاد کا حق نہ تھا، ۴۔ التوقف، یعنی اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، اصح قول اول ہے یعنی مطلقاً جواز احکام اور غیر احکام سب میں ذکوۃ شیخنا فی ہامش البذل عن ابن رسلان۔

قال ابو سلمۃ نرأیت نریداً یجلس فی المسجد قال ابو سلمۃ کہتے ہیں میں نے زید بن خالد جہنیؒ کو دیکھا کہ جس وقت وہ مسجد میں نماز کے انتظار میں بیٹھے تھے، تو مسواک ان کے کان کے پیچھے اس طرح لگی رہتی تھی جس طرح لکھنے والے کے کان کے پیچھے قلم رکھا رہتا ہے، جیسا کہ آپ نے دیکھا ہوگا بعض ستری بڑھی وغیرہ کو کہ وہ کان کے پیچھے پینسل لگاتے رکھتے ہیں کہ جہاں ضرورت پیش آئی اس سے خط کھینچا اور پھر وہیں لگائی تو اسی طرح زید بن خالد جہنیؒ بھی نماز کے لئے کمرے ہوئے تو کان کے پیچھے سے مسواک نکال کر مسواک کرتے رہے۔

اس حدیث سے شافعیہ وغیرہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، سو اس کا جواب ظاہر ہے کہ سیاق کلام اور الفاظ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ طرز صرف ان ہی صحابی کا تھا اس لئے کہ اگر سب صحابہ اس طرح کیا کرتے تو روایات میں اس کا ذکر ہوتا، اس کے علاوہ ابوسلمہؒ یہ کیوں کہتے نہایت زیداً بلکہ یہ کہتے نہایت الصحابہ

۳۔ عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرو قال قال قال کی ضمیر عبد اللہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ ان کے شاگرد محمد بن یحییٰ کی طرف راجع ہے۔

مضمون حدیث مطلب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ کہتے ہیں میں نے سوال کیا اپنے استاذ عبد اللہ بن عمرؒ کے ماخذ اسے سے جن کا نام بھی عبد اللہ ہے، بتائیے تو سہج آپ کے والد محترم یعنی عبد اللہ بن عمرؒ ہر نماز کے لئے وضو کیوں کرتے تھے؟ خواہ پہلے سے وضو ہو یا نہ ہو، تو انہوں نے اس کا جواب یہ دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک حدیث میں ہے جس کے راوی عبد اللہ بن مظلمہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں ہر حال میں وضو بکلی صلوٰۃ کے مامور تھے، خواہ پہلے سے با وضو ہوں یا نہ ہوں، چونکہ اس حکم کی تعمیل میں آپ کو مشقت لاحق ہوتی تھی، تو حق تعالیٰ شانہ نے آپ کی رعایت میں اس حکم کو منسوخ فرمادیا، اور بجائے وضو بکلی صلوٰۃ کے سواک بکلی صلوٰۃ کا حکم فرمایا، غرضیکہ اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور کے لئے اصل حکم وضو بکلی صلوٰۃ کا تھا تو عبد اللہ بن عمرؒ نے یہ سوچا کہ جب حکم امسلی یہ ہے، اور میرے لئے اس پر عمل کوئی مشکل نہیں تو اس لئے وہ ہر نماز کے وقت وضو کیا کرتے تھے، یہ بات عبد اللہ بن عمرؒ کے ماخذ اسے عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؒ نے اپنے استنباط اور گمان سے کہی کہ ہو سکتا ہے میرے والد صاحب کا یہ طرز عمل اس بنا پر ہو

لیکن میں کہتا ہوں حضرت عبد اللہ بن عمرؒ کے اس طرز عمل کی وجہ اور نشانہ یہ ہے جو خود ان ہی سے منقول ہے جو باب الرجل یجد الوضوء من غیر حدیث میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؒ نے ایک مرتبہ ایک شخص کے سامنے تجدید وضو فرمائی اس پر اس شخص نے ان سے دریافت کیا کہ آپ ہر نماز کے لئے وضو کیوں کرتے ہیں؟ تو اس پر انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے من قوضاً علی طہر کتب لہ عشر حسنات یعنی جو وضو پر وضو کرتا ہے اس کو دس نیکیوں کا بلکہ دس دس وضو کا ثواب ملتا ہے۔

قال ابو داؤد ابیہر بن سعید انہما سئلوا عن اختلاف بیان کر رہے ہیں، گذشتہ سند میں محمد بن اسحاق کے شاگرد احمد بن خالد تھے، دوسرے شاگرد ان کے مصنف

فرما رہے ہیں کہ ابراہیم بن سعد ہیں، انہوں نے بھی اس حدیث کو محمد بن اسحق سے روایت کیا ہے، دونوں کی سند میں فرق یہ ہے کہ احمد بن خالد کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن یحییٰ نے یہ سوال عبداللہ بن عمر کے ان صاحبزادے سے کیا تھا جن کا نام عبداللہ بن عمر ہے، اور ابراہیم بن سعد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن عمر کے دوسرے صاحبزادے عبید اللہ سے کیا تھا، حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے دیکھیں ان کیوں الروایۃ عنہما ویمتثل ان یکون ذکر احدہما وھما یعنی ہو سکتا ہے کہ یہ سوال سائل نے دونوں ہی سے کیا ہو یا یہ کہا جائے کہ ان میں سے کسی ایک سے کیا تھا، لیکن رواد کو صحیح یاد نہیں رہا، ایک نے ایک کا نام ذکر کر دیا دوسرے نے دوسرے کا،

باب کیف یستاث

ح

یعنی مسواک کا طریقہ اور اس کی کیفیت کیا ہونی چاہئے، کتب فقہ میں ان چیزوں کی تفصیل موجود ہے، اور یہ تفصیلات ان ہی کے لکھنے کی بھی ہیں، لہذا تفصیل تو دہاں دیکھی جائے مختصر یہ ہے جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مسواک کا تعلق صرف اسنان سے نہیں ہے بلکہ زبان پر بھی کرنا چاہئے، نیز مسواک کے ہاتھ میں پکڑنے کا طریقہ بھی مخصوص ہے جو فقہاء نے بیان کیا ہے، اور یہ کہ مسواک طول میں ایک باشت اور موٹائی میں انگلی کے بقدر ہو ثلاثا بثلاث ہو یعنی تین بار تین پانی سے الگ الگ کی جائے وغیرہ امور جن پر مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں، چنانچہ علامہ طحاوی نے بھی مسواک کے بارے میں ایک تصنیف فرمائی ہے۔

عن ابی بردۃ عن ابیہما اتینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہ خبیثۃ الخ اس حدیث کے راوی ابو بردہ ہیں جو اپنے باپ یعنی ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ حضور کی خدمت میں استعمال یعنی سواری طلب کرنے کے لئے آئے تو اس موقع پر میں نے دیکھا آپ کو کہ آپ اپنی زبان پر مسواک فرما رہے تھے۔

قال ابو بردۃ ودخل سلیمان الخ اس سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں، مسدد اور سلیمان، سابق الفاظ مسدد کے تھے، اب یہاں سے سلیمان کے الفاظ بیان کر رہے ہیں، ان دونوں کی روایت میں جو نمایاں فرق ہے وہ یہ ہے کہ مسدد کی روایت میں استعمال یعنی سواری طلب کرنے کا ذکر ہے، اور سلیمان کی روایت اس میں زیادتی سے خالی ہے، نیز اس دوسری روایت میں ایک دوسری زیادتی ہے، وہ یہ کہ مسواک کے

وقت آپ کے اندسے جو آواز برآمد ہو رہی تھی اس کو قتل کیا ہے، وہ یہ کہ اُوہ اُوہ تھی یتبوع کے معنی یقینی کے ہیں یعنی جس طرح تے کے وقت منہ سے آواز نکلتی ہے ایسی آواز ظاہر ہو رہی تھی، اور بخاری کی ایک روایت میں لفظ اُنع اُنع ہے، اور نسائی کی روایت میں ہے وهو یقول عا عا مقصود سب کا حکایت صوت ہے، اور چونکہ یہ بقیۃ الفاظ روایات میں وارد ہیں متقارب المخرج ہیں اس لئے یہ کوئی تضارض نہیں ہے۔

ابوداؤد کی روایت میں وہم اور اس کی صحیح تحقیق | اس کے بعد جانتا چاہئے کہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس مقام پر ایک تحقیق فرمائی

ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت میں وہم اور غلط واقع ہو گیا ہے جیسا کہ دوسری کتب حدیث کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث الباب بخاری، مسلم اور نسائی میں بھی موجود ہے لیکن اس میں ذکر سواک کے ساتھ استعمال یعنی سواری کی طلب مذکور نہیں، ہاں البتہ صحیحین اور اسی طرح نسائی کی ایک دوسری روایت ہے جو نسائی کے شروع ہی میں ہے، جس میں سواک کے ساتھ استعمال یعنی طلب عمل کا ذکر ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعرئی فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جا رہا تھا تو میرے ساتھ قبیلۂ اشعر کے دو شخص اور ہو گئے، جو میرے ساتھ حضور کی خدمت میں پہنچے، جب ہم وہاں پہنچے تو دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواک فرما رہے ہیں، تو جو دو شخص میرے ساتھ پہنچے تھے انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عمل کی فرمائش کی، یعنی یہ کہ ان دونوں کو کسی جگہ کا عامل بنا کر سرکاری ملازمت دیدی جائے، یہ روایت نسائی شریف کے بالکل شروع ہی میں ہے اور وہ روایت جس میں استعمال مذکور ہے اس میں سواک کا ذکر نہیں ہے، استعمال والی روایت یہ ہے جو کہ صحیحین میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک کے سفر میں جب تشریف لے جا رہے تھے تو راستہ میں کچھ لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہوں نے سواری کی ضرورت کا اظہار کیا کہ ہمیں سواری کی ضرورت ہے، لیکن اس وقت آپ کو ان کے سوال پر ناگواری ہوئی اور آپ نے ناراض ہو کر فرمایا واللہ لا احبکم کہ بخدا! میں تم کو سواری نہ دوں گا، راوی کہتے ہیں لیکن پھر بعد میں آپ نے ان کو بلا کر سواری عنایت فرمائی، جس پر انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ تو قسم کھا چکے تھے مطلب یہ تھا کہ ہماری رعایت میں آپ حانت نہوں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ما انا بکلمکم وبعن اللہ، حکم کو سواری دینے والا میں نہیں ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ ہے، اس قصہ میں کہیں سواک کا ذکر نہیں ہمارے حضرت سہارنپوری کا اشکال یہی ہے کہ استعمال والی روایت میں دوسری کتابوں میں سواک کا

ذکر نہیں ہے لہذا بوداؤد کی روایت میں سواک کے ساتھ استعمال کا ذکر غلط بین الروایتیں ہے باقی میرے نزدیک یہ وہیم مصنف کا نہیں ہے بلکہ اگر ہے تو مسدود کا ہے، کیونکہ مصنف نے تصریح کی ہے کہ مسدود کی روایت کے الفاظ یہ ہیں، سلیمان کی روایت کے الفاظ یہ ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو قوسب کچھ اچھی طرح محفوظ ہے جس استاذ سے ان کو جس طرح روایت پہنچی انہوں نے اس کو اسی طرح نقل کیا فالعہدۃ فی هذا الوجه علی مسدود لا علی المصنف۔

باب فی الرجل یستاک بسواک غیرہ

مصنف سواک کے بعض آداب و احکام بیان فرما رہے ہیں، یہاں یہ بیان کر رہے ہیں کہ دوسرے کی سواک لے کر کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ کر سکتے ہیں، باقی اصولی بات یہ ہے کہ بیک غیر کا استعمال اس کی اجازت ہی سے ہو سکتا ہے خواہ وہ اجازت دلالت ہو یا صراحت، غرضیکہ عند الجہور اس میں کوئی شرعی کراہت نہیں ہے، حکیم ترمذی اس کو مکروہ سمجھتے تھے، بعض کتب فتاویٰ میں لکھا ہے کہ یہ بات جو مشہور بین العوام ہے کہ تین چیزوں میں شرکت نہیں، ۱۔ شطرنج (کھانا) ۲۔ میل (سرمد کی سلائی) ۳۔ سواک یہ صحیح نہیں ہے، ہاں طبعی کراہت ہو تو وہ امر آخر ہے تو اس ترجمہ سے حکیم ترمذی کی رائے کا رد ہو رہا ہے ایسے ہی ابراہیم نخعی سے نجاست براق مروی ہے یعنی آدمی کا تھوک باہر آنے کے بعد نجس ہے تو اس اس سے بھی یہ وہیم ہوتا ہے کہ دوسرے کی سواک شاید جائز ہو، اسی لئے اس ترجمہ سے اس کو رد کر دیا،

مضمون حدیث عن عائشہؓ قالت الا حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواک فرما رہے تھے اور آپ کے پاس دو شخص حاضر تھے جنہیں سے ایک عمر میں چھوٹا تھا اور دوسرا بڑا تھا پس آپ نے سواک سے فارغ ہوئے کے بعد اپنی اس سواک کو ان میں سے جو چھوٹا تھا اس کو دینے کا ارادہ فرمایا، راوی کہتے ہیں اسی وقت آپ پر سواک کی فضیلت کے بارے میں وحی آئی کہ ابتداء بالاکبر کیجئے، ان میں جو بڑا ہے پہلے اس کو دیجئے، بظاہر یہ آپ کا سواک عطا فرمانا دوسرے کو اسی لئے تھا تا کہ وہ بھی اس کو استعمال کرے لہذا ترجمہ الباب سے حدیث کی مطابقت ہو گئی۔

اب یہ کہ آپ نے اصغر کو دینے کا کیوں ارادہ فرمایا تھا سواک کی کوئی ظاہری وجہ ہوگی مثلاً یہ کہ وہی آپ سے اقرب ہو گیا اور کوئی وجہ ہو مثلاً وہ آپ کی دائیں جانب ہو گا ابتداء بالاکبر کی جو وحی آپ

پر آئی اس سے راوی نے یہ استنباط کیا کہ اس وحی کی غرض سواک کی فضیلت کو بتانا ہے اس لئے اس نے کہا ناد حجۃ الیہ فی فضل السواک یہ راوی ہی کے الفاظ ہیں۔

اب یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث سے مستفاد ہو رہا ہے کہ تقسیم میں ابتداء بالاکبر ہونی چاہئے

**تقسیم کے وقت ضابطہ الایمن
فالایمن یا الاکبر فالاکبر**

سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء بالایمن ہونی چاہئے الایمن فالایمن جس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں آپ کی دائیں جانب تھا اور خالد بن الولیدؓ آپ کی بائیں جانب تھے آپ نے دودھ نوش فرمانے کے بعد مجھ سے فرمایا کہ حق تو ہے تمہارا ایمن اگر تم اجازت دو تو میں یہ خالہ کو دلا دوں اس پر میں نے عرض کیا کہ میں آپ کے سوا مبارک کو کسی پر ایثار نہیں کر سکتا اس سے علماء نے تقسیم کا ضابطہ الایمن فالایمن نکالا ہے بلکہ بخاری کی ایک روایت میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم الایمن فالایمن کی تصریح ثابت ہے اس کا جواب شارح ابن رسلان یہ دیتے ہیں کہ الایمن فالایمن کا ضابطہ اس وقت چلتا ہے جب حاضرین مرتب فی المجلس ہوں، بعض پر ایمن صادق آتا ہو اور بعض پر ایسر، اور اگر غیر مرتب فی المجلس ہوں مثلاً سب ایک ہی جانب ہوں تو وہاں پر وہ قاعدہ چلے گا جو اس حدیث سے مستفاد ہو رہا ہے الاکبر فالاکبر ماشاء اللہ اچھی توجیہ ہے گویا اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ وہ دونوں مرتب فی المجلس نہیں تھے، لیکن اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے یہاں بھی وہ مرتب فی المجلس ہوں۔ میسٹا ویساراً، اور آپ نے اسی لئے سب ضابطہ اصغر کو دینے کا ارادہ فرمایا ہو کہ وہ ایمن تھا لیکن یہاں ایک خصوصیت مقام اور عارض کی وجہ سے آپ کو اس کے خلاف تقسیم کا حکم فرمایا گیا یعنی ابتداء بالاکبر کا، اور وہ عارض وہی ہے جس کی طرف راوی اشارہ کر رہے ہیں۔ یعنی فضیلت سواک پر تنبیہ کرنا، عوارض کی وجہ سے احکام میں تغیر ہو ہی جاتا ہے، تو اصل قاعدہ یہی ہوا الایمن فالایمن لیکن اس خاص واقعہ میں اس قاعدہ کی مخالفت ایک عارض پر مبنی ہے۔

یہاں پر بذل میں ایک اور اشکال وجواب سے تعرض کیا ہے وہ یہ کہ بالکل اسی قسم کا واقعہ ابن عمرؓ کی حدیث سے مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ ہیں انا ائی فی المنام حضور فرماتے ہیں کہ میں

**ابوداؤد اور مسلم کی
روایت میں تعارض کا دفعیہ**

نے اپنے آپ کو خواب میں دیکھا اور پھر بعینہ یہی واقعہ ذکر کیا جو حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب میں

ہے، ابن عمرؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خواب میں پیش آیا تھا اسی لئے امام مسلم نے ابواب الرؤیا میں ذکر کیلئے اور حدیث عائشہؓ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بیداری میں پیش آیا، اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ہو سکتا ہے دونوں جگہ پیش آیا ہو، بیداری میں بھی اور خواب میں بھی صورت حال یہ ہوئی ہوگی کہ پہلے تو یہ واقعہ آپ کو خواب میں پیش آیا، مگر آپ کو کسی سے اس کے ذکر کی نوبت نہیں آئی اور پھر یہی واقعہ بیداری میں پیش آیا، اس پر پھر آپ کو وہ اپنا خواب یاد آیا تو آپ نے اس خواب کا تذکرہ فرمایا، حضرت عائشہؓ روایت کر رہی ہیں بیداری والا واقعہ اور ابن عمرؓ روایت فرما رہے ہیں خواب والا واقعہ لہذا کوئی تضاد نہیں لیکن اس جواب پر تکرار دینی کا اشکال ہوگا کہ ایک ہی معاملہ میں دو بار نزول وحی کیوں ہوا، اسلئے بہتر دوسرا جواب ہے وہ یہ کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں تو خواب کی تصریح ہے اور اس حدیث عائشہؓ میں بیداری کی کوئی تصریح نہیں تو ہم اس حدیث عائشہؓ کو بھی خواب کے قصہ پر کیوں نہ محمول کر لیں یعنی یہ کہ وہ بھی خواب ہی کا واقعہ بیان فرما رہی ہیں، اور قرینہ اس پر ابن عمرؓ کی روایت ہوگی جس میں خواب کی تصریح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

باب غَسْلِ السِّوَالِكِ

(۴)

ترجمۃ الباب کی غرض | اس باب میں دو احتمال ہیں یا تو یہ ماقبل سے متعلق اور اس کا مکمل ہو تب تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب دوسرے کی سواک کرے تو پہلے اس کو دھوئے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ باب مستقل ہے ماقبل سے متعلق نہیں تو اس صورت میں ترجمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب سواک شروع کرے تو اول اس کو دھوئے اسی طرح درمیان میں بھی دھوئے بلکہ اخیر میں جب فارغ ہو جائے تب بھی اس کو دھو کر رکھے۔

مضمون حدیث | ۱۔ عن عائشہؓ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب سواک فرماتے تو درمیان میں یا بعد الفراغ مجھ کو سواک عطا فرماتے تاکہ میں اس کو دھوؤں اور دھو کر پھر آپ کو عطا کروں یا بوجہ فارغ ہونے کے اٹھا کر رکھ دوں، تو وہ فرماتی ہیں کہ میں اس سواک کو دھونے سے پہلے خود اس کو استعمال کرتی یعنی حضور کے لعاب مبارک سے محفوظ ہونے کے لئے، اس کے بعد اس کو دھوتی اور پھر آپ کو دیتی یعنی فوراً اگر یہ سواک کا دینا درمیان میں تھا یا دوسرے وقت میں اگر یہ دینا بعد الفراغ تھا، حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ظاہر

ہے۔ ادب یہی ہے کہ سواک دھونے کے بعد شروع کی جائے۔

کیا زوجہ کے ذمہ خدمت زوج واجب ہے | قولہ لَا غَضَلْنَا حضرت شیخ کے حاشیہ
بذل میں ابن رسلان سے نقل کرتے ہوئے

ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے زوجہ کے ذمہ خدمت زوج ہے وہ فرماتے ہیں لیکن امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے ذمہ شوہر کی خدمت واجب نہیں اس لئے کہ عقد کا تعلق استمتاع بالوطی سے ہے نہ کہ خدمت سے۔ اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر خدمت زوج قضاء تو واجب نہیں البتہ دینا واجب ہے پس اگر وہ خدمت نہیں کرتی تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک شوہر پر اس کے لئے صرف خشک روٹی بغیر سالن کی واجب ہے، سالن دینا واجب نہیں ہے، شامی میں اس کی تصریح ہے (جیسی کرنی ویسی بھرنی) اور یہی مذہب بعینہ حنا بلکہ کا ہے جیہ کہ معنی میں ہے۔ البتہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معمولی اور ہلکی خدمت تو واجب ہے جیسے عجن اور کنس اٹانا گوند حنا، جھاڑو دینا وغیرہ دونوں الغزل والحن یعنی خدمت شاقہ جیسے سوت کا تنا اور ہلکی میں اٹا پینا وغیرہ واجب نہیں، اور بعض مالکیہ نے یہ تفصیل بیان کی کہ زوجہ تین طرح کی ہیں، بہت اعلیٰ اونچے خاندان کی اس پر کسی قسم کی خدمت واجب نہیں اور متوسط اس پر معمولی خدمات واجب ہیں جیسے کھانا سامنے لاکر رکھنا، پانی پیش کرنا، بستر بچانا لیکن تلخ اور کنس جیسے کام اس پر واجب نہیں، جو زوجہ ادنیٰ اور گھٹیا درجہ کی ہو اس پر تلخ و کنس جیسی خدمات تو واجب ہیں لیکن جن میں زیادہ مشقت ہو جیسے غزل و طمن وہ اس پر بھی واجب نہیں۔

باب السَّوَالِ مِنَ الْفِطْرَةِ

۳۰

یہ ترجمہ یہ سمجھئے کہ بلفظ الحدیث ہے، ترجمہ الباب کی غرض میں یا تو یہ کہا جائے کہ سواک کی اہمیت اور فضیلت بیان کرنا مقصود ہے یا یہ کہ حکم شرعی بیان کرنا مقصود ہے یعنی سنت ہے واجب یا فرض نہیں۔ ۱۔ عن عائشةؓ عشر من الفطرة، عشر ترکیب میں یا تو موصوف محذوف کی صفت ہے۔ یعنی خصال عشر من الفطرة، یا اس کا مفاد الیہ محذوف ہے یعنی عشر خصا۔

فطرة کی تفسیر میں شراح کے اقوال | فطرة کی تفسیر میں تلاف ہے، یا اس سے مراد دین ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے فطرة الله

التي فطر الناس عليها فقہ اس آیت میں فطرة سے مراد دین ہے امام صاحب سے بھی یہی منقول ہے

کہ مساوٰکِ مِسْتَلِیْن ہے، وضو یا نماز کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ گذر چکا یا فطرۃ سے مراد فطرۃ سلیمہ اور طبع سلیم ہے یعنی دس چیزیں صاحبِ فطرۃ سلیمہ کی خصلتیں ہیں جو لوگ طبع سلیم رکھتے ہیں ان کی عادات و خصائص میں سے ہیں اور اصحابِ فطرۃ سلیمہ کے اولین مصداق توحفراتِ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہی ہیں کہ ان کے مزاج اور طبیعت کی سلامتی و اعتدال اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے ان کا اس میں کوئی ہمسر نہیں ہو سکتا ہے ثم الاقرب فالاقرب اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد سنتِ ابراہیمی ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ وَاذْهَبْنِیْ اِیَّہِیْمَ بِحُلُمَیْنِ خاتمہ میں کلمات سے مراد یہی خصالِ فطرت ہیں جو حدیث میں مذکور ہیں۔

میں کہتا ہوں اس سے ان خصالِ فطرت کی فضیلت و اہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہؑ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو نبوت مقدسہ عطا فرمانے سے پہلے ان خصال کا مکلف فرمایا اور جب ان کی جانب سے تکمیل و تعمیل ہو گئی تب ہی ان کو نبوت عطا ہوئی، اور علم سے مقصود عمل ہی ہے، لہذا ہم سب کو بھی اپنی پوری زندگی میں ان خصالِ فطرت کا اہتمام چاہئے۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ان خصال میں اکثر ایسی ہیں جو علماء کے نزدیک واجب نہیں اور بعض ایسی

خصالِ فطرت کا حکم

ہیں جن کے وجوب اور سنیت میں اختلاف ہے جیسے حنّان، ابن العربیؒ نے شرح مؤطا میں لکھا ہے کہ میرے نزدیک یہ خصالِ خمسہ جو حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں مذکور ہیں (جو ہمارے یہاں آگے آرہی ہے) سب کی سب واجب ہیں، اس لئے کہ اگر کوئی شخص ان کو اختیار نہ کرے تو اس کی شکل و صورت آدمیوں کی سی باقی نہیں رہے گی، لیکن اس پر ابو شامہؒ نے ان کا تعقب کیا ہے کہ جن اشیاء سے مقصود اصلاحِ ہیئت اور لطافت ہو وہاں امرِ الجانی کی حاجت نہیں، بلکہ صرف شارح علیہ السلام کی طرف سے اس طرف توجہ دلانا کافی ہے۔

یہ حدیث اسی طرح یعنی بلفظ عشرین الفطرۃ مسلم میں بھی وارد ہے لیکن امام بخاریؒ نے اس حدیث کو نہیں لیا، امام بخاریؒ نے

حدیث عائشہ عشرین الفطرۃ کی جامعیت کے باوجود امام بخاریؒ نے اس کو کیوں نہیں لیا؟

اپنی صحیح میں ابو ہریرہؓ کی حدیث کو لیا ہے جس میں ہے الفطرۃ خمسۃ: الخنثاء والاستعداد وقصۃ الشارب وتعمیم الاظفار ونفق الابطال لیکن ظاہر ہے کہ اس حدیث عائشہؓ کی افادیت زائد ہے اس میں بجائے پانچ خصلتوں کے دس خصلتیں ذکر فرمائی گئی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے

اس حدیث کو نہیں لیا؛ علامہ زیلعیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث میں دو علتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی سند میں مصعب بن شیبہ راوی ہے جو متکلم فیہ ہے، دوسری علت یہ کہ اس کی سند میں اضطراب ہے اس لئے کہ اس حدیث کو مصعب بن عقیب سے سنداً نقل کر رہے ہیں اور سلیمان بنی نے اس کو طلق بن حبیب سے مرسلً نقل کیا ہے، ان ہی دو علتوں کی وجہ سے امام بخاریؒ نے اس کی تخریج نہیں فرمائی طلق کی یہ حدیث مرسل نسائی شریف میں ہے، انہوں نے اس حدیث کو دونوں طرح ذکر کیا ہے سنداً اور مرسلً، اسی طرح امام ابوداؤدؒ نے آگے چل کر طلق کی اس حدیث مرسل کو تعلیقاً ذکر فرمایا ہے جیسا کہ آگے اس باب کے اخیر میں آ رہا ہے۔

خصالِ فطرۃ کی تعداد میں روایات کا اختلاف اور اس کی توجیہ

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہو گیا کہ ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے خمس من الفطرۃ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے عشرون من الفطرۃ اور بعض روایات

میں تین کا ذکر ہے، چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں صرف تین ہی مذکور ہیں محلّی العائتہ تعلیم الاطفال وقصّ الشارب جواب یہ ہے کہ ذکر القلیل لاینافی الکثیر اور دوسرے نظموں میں کہیے مفہوم العدد یس مجتہد یعنی جہاں دس سے کم بیان کی گئی ہیں بلکہ خود دس میں بھی انحصار مقصود نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ بجز خصالِ فطرۃ کے اتنی ہیں، ہر جگہ بجز ہی مراد ہے خواہ اس کے ساتھ دس کا عدد ذکر کیا گیا ہو یا پانچ کا یا تین کا، لفظ الفطرۃ سے پہلے جو میں ہے وہ اسی طرف مشیر ہے، ہاں! اگر ہر جگہ مصرع مقصود ہوتا تب یقیناً تعارض تھا، باقی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب موقع اور حسب حاجت ان خصال کو بیان فرمایا جہاں صرف تین کا ذکر کرنا مناسب خیال فرمایا وہاں تین اور جہاں اس سے زائد مناسب سمجھا وہاں اس سے زائد بیان فرمایا، فصحاء وبلغاء کے کلام میں ان سب چیزوں کی رعایت ہوا کرتی ہے، اور آپ سے بڑا فیصح وبلغ کون ہوگا، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مقصود اگرچہ مصرع ہے لیکن شروع میں آپ کو تین کا علم دیا گیا تو آپ نے تین بیان فرمائیں پھر آپ کو مزید دو کا علم دیا گیا تو آپ نے پانچ بیان فرمائیں پھر آپ کے علم میں اور اضافہ ہوا تو دس بیان فرمائیں، تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ پانچ اور تین کا مصرع حقیقی نہیں بلکہ مصرع عامی ہے مبالغہ کے لئے جیسا کہ اس حدیث میں ہے الدین النصیحة العج عرفتہ تو جہاں جن خصلتوں کے بیان کی زائد ضرورت سمجھی آپ نے وہاں ان ہی کو مصرع کے ساتھ بیان فرمایا گویا یہ سمجھیے کہ بس خصالِ فطرت یہی ہیں،

حافظ فرماتے ہیں کہ ابن العربیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مختلف روایات کو جمع کرنے سے خصالِ فطرت تیس

تک پہنچ جاتی ہیں، اس پر حافظ نے اشکال کیا کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ خاص لفظ فطرۃ کے اطلاق کے ساتھ تیس خصال وارد ہیں تب تو ایسا نہیں ہے اور اگر مراد مطلق خصال ہے تب تیس میں بھی انحصار نہیں بلکہ اس سے بہت زائد ہو جائیں گی،

قص الشارب میں روایات مختلفہ کی توجیہ اور مذاہب ائمہ

قولہ قص الشارب شارب کے بارے میں چند الفاظ آئے ہیں، لفظ قص، لفظ جز اور لفظ احفاء اور نسائی کی ایک روایت میں بلفظ حلق بھی وارد ہوا ہے، سب سے کم درجہ قص ہے جس کے معنی ہیں موٹا موٹا کاٹنا، یہ دراصل قص سے ہے جس کے معنی متعارض یعنی قینچی کے ہیں جیسا کہ قاموس میں ہے یعنی قینچی سے موٹا موٹا کاٹنا، اس سے زائد درجہ احفاء کا ہے یعنی مبالغہ فی القص باریک کاٹنا، اس سے بھی اگلا درجہ حلق کا ہے، استرہ سے بالکل موٹہ دینا، ایک تطبیق کی شکل تو یہی ہوگئی کہ مختلف درجات بیان کئے گئے، ادنیٰ یہ ہے، اوسط یہ ہے، اعلیٰ یہ ہے، بعض نے تطبیق بین الروایات اس طرح کی کہ قص کے اندر تموڑا سا مبالغہ کر دیجئے وہی احفاء ہو جاتا ہے اور اسی احفاء کو کسی نے مبالغہ کر کے حلق سے تعبیر کر دیا، یہ توجہ آ ہے الفاظ و روایات کے اختلاف کا برہنہ یہ بات کہ فقہاء کیا فرماتے ہیں،

سوفلا مہ اس اختلاف کا یہ ہے کہ رائج عندنا واحسنہ احفاء یعنی مبالغہ فی القص ہے، جیسا کہ لفظ طحاوی وغیرہ میں ہے اور در مختار میں ہے کہ حلق شارب بدعت ہے، اور کہا گیا ہے کہ سنت ہے، چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ القص حسن والحق سننا وهو احسن من الفقی اور انھوں نے پھر اس کو ہمارے ائمہ ثلاثہ یعنی امام صاحب و صاحبین تینوں کی طرف منسوب کیا ہے، اور ائمہ کہتے ہیں میں نے امام احمد کو دیکھا کہ وہ احفاء شدید کرتے تھے اور فرماتے تھے انہما ولی من القص امام شافعی و امام مالک کے نزدیک رائج قص ہے چنانچہ ابن حجر کی شافعی فرماتے ہیں اتنا کاٹنا جائے کہ شقۃ علیٰ کثرۃ ظاہر ہونے لگے اور بالکل جڑ سے بال نہ اڑائے، امام نوویؒ نے بھی احفاء سے منع کیا ہے اسی طرح امام مالک سے منقول ہے کہ احفاء میرے نزدیک مثلاً ہے نیز جو شارب کا احفاء کرے اس کی پٹائی کی جائے حلق کے بارے میں انھوں نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے۔

قولہ اعفاء للعبیۃ، ارسال لمحہ یعنی ڈاڑھی کو چھوڑے رکھنا اور بڑھانا، اتحاذا لمحہ مذاہب اربعہ میں واجب ہے اور اس میں مشرکین اور مجوس کی مخالفت ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ڈاڑھی رکھنا تشریفاً تھا محض عادۃ نہ تھا جیسا کہ بعض گمراہ کہہ دیا کرتے ہیں اور اس حدیث میں تو تصریح ہے کہ اعفاء لمحہ فطرت سے ہے

اور فطرت کے معنی پہلے گزر چکے تمام انبیاء سابقین کی سنت یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان انبیاء کی سیرت کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے ارشاد ربانی ہے۔
فَيَهْدِيهِمْ اللَّهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ اور خلقِ لمحیہ جلد مذاہب اربعہ میں حرام ہے، صاحب منہل جو علماء ازہر میں سے ہیں انہوں نے منہل میں جلد مذاہب کی معتبر کتابوں کی عبارتیں نقل کی ہیں جو خلقِ لمحیہ کے حرام ہونے پر دال ہیں اور دیکھیے! وہ یہ مسئلہ جامع ازہر میں بیٹھ کر لکھ رہے ہیں جہاں کے بہت سے علماء اس میں غیر محتاط ہیں، فجزاه الله احسن الجزاء

اعفار لمحیہ و مقدار لمحیہ کی حد شرعی
یہاں پر ایک مسئلہ یہ ہے کہ داڑھی کی مقدار شرعی کیا ہے؟
جواب یہ ہے کہ عند المجہور و منہم الائمۃ الثلاثہ اس کی مقدار بقدر قبضہ ہے جس کا مأخذ فعل ابن عمر ہے کہ وہ مازاد علی القبضہ کو کتر دیتے تھے جیسا کہ امام بخاری نے اس کو کتاب اللباس میں تعلیقاً ذکر فرمایا اور امام محمد نے موطا محمد میں اس کو ذکر فرما کر وجہ ناخذ تحریر فرمایا ہے اب یہ کہ مازاد علی القبضہ کا حکم کیا ہے، موجانا چاہئے کہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کی ایک روایت یہ ہے کہ مازاد علی القبضہ کو تراش دیا جائے، اور یہ تراشنا ہمارے یہاں ایک قول کی بنیاد صرف جائز اور مشروع ہے اور ایک قول کی بنیاد واجب ہے شافعیہ مطلقاً اعفار کے قائل ہیں، اخذ مازاد کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ ابن رسلان نے شافعیہ کا مذہب بیان کیا ہے، نیز انہوں نے کہا ہے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن عبدہ کی حدیث انما علیہ الصلوۃ والسلام کان یأخذ من اطراف لعینہ ضعیف ہے اور قدوع مالکیہ و حنابلہ میں لکھا ہے کہ زیادۃ فی الطول یعنی داڑھی کا طول فاش تشویہ الحلقۃ یعنی صورت کے بگاڑ کا باعث ہے اور لکھا ہے کہ حدیث میں اعفار سے مقصود مطلق اعفار نہیں ہے بلکہ مجوس اور ہنود کی طرح کاٹنے سے روکنا مقصود ہے۔

قولہ السواک اس پوری حدیث کو ذکر کرنے سے یہی جُزء مقصود بالذات ہے بخاری شریف میں جس باب میں لمبی چوڑی حدیث آتی ہے تو جب حدیث میرا وہ لفظ آتا ہے جو مقصود بالذکر ہوتا ہے تو وہاں بین السطور میں آپ محشی کی جانب سے لکھا ہوا دیکھیں گے فیہ الترجمۃ تو اسی طرح یہاں ہم لفظ السواک پر کہہ سکتے ہیں فیہ الترجمۃ۔

قولہ الاستنشق باللسان کا مقابل یعنی مضغہ آگے آ رہا ہے۔

مضغہ و استنشق کے حکم میں اختلافِ ائمہ
مضغہ اور استنشق کے حکم میں اختلاف ہے شافعیہ و مالکیہ کے یہاں دونوں وضو

اور غسل دونوں میں سنت ہیں اور حائلہ کے یہاں دونوں دونوں میں واجب ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ مضمفہ سنت اور استسناق واجب ہے چنانچہ ترمذی میں ہے امام احمد فرماتے ہیں الاستسناق ادکد من المضمفہ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ابو داؤد میں لقیط بن صبرہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے ولا یغ فی الاستسناق الا ان تکلون صائماً اور حنفیہ کے یہاں فرق ہے وضو میں دونوں سنت اور غسل میں دونوں واجب ہیں، اور اس فرق کی وجہ شرح وقایہ میں دیکھنی چاہئے، ظاہری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں آیت وضو میں صرف غسل وجہ کا حکم مذکور ہے، مضمفہ اور استسناق اس سے خارج ہے کیونکہ وجہ کہتے ہیں ما تقع بہ المواجهۃ یعنی گھگھو اور خطاب کے وقت جو چیز سامنے ہو اور داخل انف و فم کا حال یہ نہیں ہے، بخلاف غسل کے اس میں مبالغہ فی التطہیر کا حکم ہے چنانچہ ارشاد ہے وان کنتم جنبا فامطہروا الاۃ یعنی اگر تم جنبی ہو تو حتی الامکان تمام بدن کی طہارت حاصل کرو اور داخل انف و فم کی تطہیر حد امکان میں داخل ہے، لہذا اس کا دھونا بھی ضروری ہوگا۔

قولہ تص الاظفار اور بعض روایات میں تقليم الاظفار کا لفظ ہے، علماء نے لکھا ہے کہ تقليم الاظفار جس طرح بھی کیا جائے اصل سنت ادا ہو جائیگی، اس میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس کی ایک خاص ترتیب لکھی ہے وہ یہ کہ ابتداً دائیں ہاتھ کی سبھ سے کی جائے پھر وسطی پھر بنصر، پھر خنصر، پھر ابہام، اس کے بعد بائیں ہاتھ کی ابتداً خنصر سے کی جائے مسلسل ابہام تک، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی سبھ سے ابتداً کی جائے خنصر تک اور ابہام کو چھوڑ دیا جائے پھر بائیں ہاتھ کی خنصر سے ابہام یسری تک اور پھر اخیر میں دائیں ہاتھ کا ابہام تاکہ ابتداً بھی دائیں سے ہو اور اختتام بھی دائیں پر، اور راجلین میں ترتیب یہ ہے کہ تقليم کی ابتداً دائیں پاؤں کی خنصر سے کی جائے اور مسلسل کرتے چلے آئیں خنصر یسری تک۔

بعض محدثین جیسے حافظ ابن حجر اور ابن دقیق العید وغیرہ نے تقليم الاظفار کی اس کیفیت مخصوصہ کے استحباب کا انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کا ثبوت روایات میں کہیں نہیں ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اس کی ادولیت و افضلیت کا اعتقاد بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ استحباب بھی ایک حکم شرعی ہے جو محتاج دلیل ہے۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ طحاوی میں لکھا ہے جمعہ کی نماز سے پہلے تقليم الاظفار مستحب ہے، نیز بیہقی کی ایک روایت میں ہے کان علیہا الصلوۃ والسلام یُقَلِّمُ اَظْفَارَهُ دِیْہُ مَنْ شَارِبًا قَبْلَ الْجُمُعَةِ (جمع الوسائل) احقر کہتا ہے کہ علامہ سیوطی کا ایک رسالہ ہے

ثَوْرُ اللَّسْعَةِ فِي خِصَائِصِ الْجَمْعَةِ، جِسْمِ فِي أَنْفُسٍ نَعْمَ لَمْ يَجْعَلْ دَنْ كِي شَوْ خُصُومِيَّاتٍ ذَكَرَ فَرَمَائِي هِيَ اسْمِ
ایک روایت یہ ہے کہ جمعہ کے روز تعلیم اظفار میں شفا ہے۔

قَوْلُهُ غَسَلَ الْبِرَاحِمَ بِرَاحِمٍ بَرْجَمَةٍ كِي جَمْعٌ هِيَ بِمَعْنَى عَقْدِ الْأَصَابِعِ يَعْنِي الْبُحْلُوكِ كِي جُورٍ أَوْ
گرہیں اس کی خصوصیت اس لئے ہے کہ یہاں پر شکن ہونے کی وجہ سے میل جم جاتا ہے، لہذا اس
کا تعاہد اور خبر گیری رکھنی چاہئے، علماء نے لکھا ہے جسم کے وہ تمام مواضع جہاں پسینہ اور میل
جمع ہو جاتا ہے وہ سب اسی حکم میں ہیں جیسے اصولِ فخذین اور البطن، کانوں کا اندرونی حصہ اور
سوراخ وغیرہ، نیز یہ ایک مستقل سنت ہے وضو کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

قَوْلُهُ نَتَفَ الْأَبْطُ يَعْنِي بَغْلُوكِ كِي بَالٍ كَحَاثَرْنَا، اس سے معلوم ہوا کہ اصل ابط میں نتف
ہے نہ کہ حلق گو جائز مطلق بھی ہے کیونکہ مقصود ازالہ شر ہے وہ اس سے بھی حاصل ہو جاتا ہے لیکن
اولیٰ وہ ہے جو حدیث میں وارد ہوا ہے، اگر کوئی شخص شروع ہی سے اس کی عادت ڈال لے تو
پھر اکھاڑنے میں تکلیف نہیں ہوتی، ہاں! ایک آدھ مرتبہ استعمال حدید کے بعد جڑیں مضبوط ہو جانے
کی وجہ سے نتف میں تکلیف ہوتی ہے۔

منقول ہے کہ ایک یار یونس بن عبد الاعلیٰ امام شافعی
کی خدمت میں گئے، اس وقت ان کے پاس

حضرت امام شافعی کا ایک واقعہ

مَلَقَ بِيْطَاحًا جَوَاطِلَ ابْطٍ كَرَّهَا تَحَا مَضَرَّتْ اِمَامُ شَافِعِيٌّ رَضِيَ عَنْهُ اَنَّهُ كُوْدِيْكَهْ كَرَّ جَسْتَهْ فَرَمَا يَاعِلْمُ اَنَّ السَّنَةَ
الْمَنَفَقَةُ وَلَكِنْ لَا اَتُوْنِيْ عَلَيَّ الْوَجْعُ كِي ہاں! میں جانتا ہوں مسنون نتف ہے لیکن اس میں جو
تکلیف ہوتی ہے وہ مجھ کو برداشت نہیں ہے، یہ گویا ان کی طرف سے نتف نہ اختیار کرنے کی
معذرت تھی، معلوم ہوا کہ علماء کو مستحبات کی بھی رعایت کرنی چاہئے اسلئے کہ وہ عوام کے لئے
مقتدی ہوتے ہیں، بلا کسی عذر اور خاص وجہ کے ترک مستحب بھی نہ چاہئے، واللہ الموفق۔

قَوْلُهُ حَلَقَ الْعَانَةَ، زِيْرَنَافَ بَالٍ صَافٍ كَرْنَا، عَانَةُ كِي تَقْسِيرٌ فِيْ تَيْنِ قَوْلِ هِيَ - ۱ - زِيْرَنَافَ
بَالٍ، ۲ - وہ حصہ جس پر بال اگتے ہیں جس کو پیر دہکتے ہیں، ۳ - ابو العباس ابن سیرج سے منقول ہو
کہ عانہ سے مراد وہ بال جو حلقہ دہر کے ارد گرد ہوں لیکن یہ قول شاذ ہے البتہ علم یہی ہے کہ ان بالوں
کو بھی صاف کرنا چاہئے، اور بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت کے حق میں بجائے حلق کے نتف العانۃ
بہتر ہے۔

قَوْلُهُ اِنْتَقَا صَ الْمَاءِ يَعْنِي الْاِسْتِخْوَ، اِنْتَقَا صَ الْمَاءِ كِي جَو تَقْسِيرٌ يٰہَاں پرنہ کو رہے یعنی

استنجا بالماء یہ دیکھ راوی سند کی جانب سے ہے جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے، استنجا بالماء کو انتقام الماء سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ پانی میں قطع بول کی تاثیر ہے کہ وہ قطرات بول کو منقطع کر دیتا ہے اس لئے اس کو انتقام الماء کہتے ہیں گویا مار سے مراد بول اور انتقام سے مراد ازالہ ہے، انتقام الماء کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد انتفاح ہے، چنانچہ ایک روایت میں بجائے انتقام الماء کے انتفاح آیا ہے، انتفاح کے مشہور معنی ہیں رش الماء بالخرج بعد الوضوء کہ وضو سے فارغ ہو کر قطع و سادس کے لئے شرمگاہ سے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا، اور بعض نے انتفاح کے معنی بھی استنجا بالماء کے بیان کئے ہیں، انتفاح کا مستقل باب آنے والا ہے۔

قوله الا ان تكون المضمضة راوی کہتے ہیں کہ مجھے دسویں چیز یاد نہیں رہی ہو سکتا ہے وہ مضمضہ ہو یہ بظاہر اس لئے کہ استنشاق کے ساتھ عام طور سے مضمضہ ذکر کیا جاتا ہے اور یہاں استنشاق کا ذکر تو آپکا مگر اب تک مضمضہ کا ذکر نہیں آیا، اور بعض شراح نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے دسویں چیز ختان ہو جیسا کہ اگلی روایت میں ہے۔

۲۔ عن عثمان بن یاسر الخ اس باب کی دوسری حدیث ہے، مضمض نے اس باب میں باقاعدہ صرف دو حدیثوں کی تشریح فرمائی ہے، اور باقی بہت سی روایات تعلقاً ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت عائشہؓ کی، دوسری عمار بن یاسر کی، دونوں حدیثوں میں خصالِ فلت کی تعیین میں تھوڑا سا فرق ہے، وہ یہ کہ حدیث ثانی میں اعضاءِ نجسہ مذکور نہیں بلکہ اس کے بجائے ختان مذکور ہے، نیز حدیث ثانی میں انتقام الماء مذکور نہیں اس کے بجائے الانتفاح مذکور ہے، اب دونوں حدیثوں کے ملانے سے خصالِ فطرۃ بجائے فلب کے گیارہ ہو گئیں، اور انتفاح کی تفسیر میں چونکہ اختلاف ہے سو اگر وہ اور انتقام الماء کو ایک ہی قرار دیا جائے تب تو گیارہ ہی رہیں گی ورنہ بارہ ہو جائیں گی، نیز آگے ابن عباس کی روایت میں ایک اور فصلت کا ذکر آ رہا ہے یعنی الفرق دبالوں میں مانگ نکالنا تو اب مجموعہ خصالِ فطرۃ کا بارہ یا تیرہ ہو جائیگا

ختان کے حکم میں اختلاف | حکیم ختان میں اختلاف ہے، شافعیہ و حنابلہ کے یہاں رجالِ نساء دونوں کے حق میں واجب ہے، حنفیہ کے یہاں ایک قول میں واجب ہے اور ایک قول میں سنت ہے، لیکن ایسی سنت ہے جو شعائر اسلام میں سے ہے، اور امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ ذکر کے حق میں سنت اور انات کے حق میں مندوب ہے، چنانچہ مندا حمد کی روایت میں ہے الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء۔

قوله قال موسى عن ابيہ وقال داود عن عمار بن یاسر الخ اس جملہ کی تشریح یہ ہے کہ اس حدیث

کی سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں موسیٰ اور داؤد، دونوں کی سند سلمہ بن محمد تک تو برابر ہے لیکن اس سے آگے سند کیسے ہے اس میں اختلاف ہو گیا وہ یہ کہ موسیٰ کی روایت میں اس کے بعد صرف عن ابیہ ہے اس کے بعد ذکر صحابی نہیں ہے لہذا روایت مرسل ہوگی، اور داؤد کی روایت میں سلمہ بن محمد کے بعد عن ابیہ نہیں ہے بلکہ صرف عن عمار بن یاسر ہے اس صورت میں یہ روایت مرسل تو ہوگی کیونکہ صحابی مذکور ہے لیکن منقطع ہو جائے گی اس لئے کہ سلمہ کا سماع عمار سے ثابت نہیں ہے، حاصل یہ کہ موسیٰ کی روایت مرسل ہے اور داؤد کی روایت منقطع ہے۔

تشریح سندیں دو قول | حضرت سہارنپوریؒ نے بذیل میں اس مقام کی اسی طرح تشریح فرمائی ہے، لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذیل میں لکھا ہے کہ ابن رسلان

شارح ابوداؤد کی رائے یہ ہے کہ عمار کا ذکر تو دونوں کی سند میں ہے، لیکن عن ابیہ کا اضافہ صرف موسیٰ کی روایت میں ہے داؤد کی روایت میں نہیں ہے موسیٰ کی سند اس طرح ہے عن سلمہ بن محمد بن محمد بن ابیہ عن عمار اور داؤد کی سند اس طرح ہے عن سلمہ بن محمد بن عمار اس تشریح کے مطابق موسیٰ کی روایت میں کوئی اشکال نہ ہوگا، وہ مرفوع متصل ہوگی مرسل ہوگی، اور داؤد کی روایت البتہ حسب سابق منقطع رہے گی، احقر عرض کرتا ہے کہ حضرت نے بذیل میں سلمہ بن محمد کے ترجمہ میں تہذیب التہذیب کی جو عبارت نقل فرمائی ہے وہ ابن رسلان کی تشریح کے زیادہ موافق ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

قال ابوداؤد کی تشریح | قال ابوداؤد وشریحه عن ابن عباسؓ، ابیہاں سے مصنف بعض روایات تعلیقاً بیان کرتے ہیں، اور مقصود ان تعلیقات

کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ خصال فطرۃ کی تفسیر میں روایات میں جو اختلاف ہے وہ سامنے آجائے، ان تعلیقات میں سب سے پہلے ابن عباسؓ کی حدیث موقوف ہے جس کے پورے الفاظ مصنف نے یہاں ذکر نہیں فرمائے، پورے الفاظ اس کے تفسیر میں کثیر ہیں بحوالہ مصنف عبدالرزاق اس طرح ہیں وقال خمس فی الرأس خمس فی العبد، فی الرأس خمس الشارب والمضمض والمضمض والاشنشان والسنون وشرقی الرأس، وفی الجسد تسعون وخمسون وحلق العانة والختان وتنقب الابطال والاستنجاء بالماء یعنی دس چیزوں میں سے پانچ کا تعلق رأس سے ہے اور وہ پانچ وہی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں اور باقی پانچ کا تعلق سر کے علاوہ باقی بدن سے ہے البتہ ابن عباسؓ نے اعفاء لمحیہ کے بجائے فرق کو ذکر کیا ہے، فرق مقابل ہے سذل کا جس کا مطلب یہ ہے کہ سر کے بالوں کے دو حصے کر کے مانگ

نکاح، اس کی تفصیل کتاب اللباس میں آئے گی۔

قال ابو داؤد وروی عن حدیث حشاد الخ یہاں پر حماد سے وہ حماد مراد ہیں جو حدیث عمار کی سند میں اوپر مذکور ہیں یہ تین تعلیقات ہیں ایک طلق بن عبید کی، دوسری مجاہد کی، تیسری بکر بن عبد اللہ المزنی کی، قولہم یعنی ان لوگوں نے ان روایات کو مرفوعاً نہیں ذکر کیا بلکہ موقوفاً بیان کیا ہے دلویذ کے رد اعفاء اللعین اور ان تینوں روایات میں بھی اعفاء لمحیہ کا ذکر نہیں ہے جس طرح ابن عباسؓ کی روایت میں نہ تھا، آگے فرماتے ہیں کہ البتہ ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث مرفوعہ میں اعفاء لمحیہ مذکور ہے۔

قولہ سعد عن ابراہیم النخعی نحوہ یہ چوتھا اثر ہے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس میں بھی اعفاء لمحیہ مذکور ہے

روایات الباب کی تعیین اور ان کا خلاصہ

سومائل یہ ہوا کہ مصنفؒ نے اولاً اس باب میں حدیث عائشہ وعمار کو ذکر کیا، اس کے بعد ابن عباسؓ کی حدیث موقوفہ تعلیقاً لائے پھر اس کے بعد تین آثار لائے، اثر طلق و مجاہد و بکر پھر اس

کے بعد حدیث ابو ہریرہؓ مرفوعاً کو تعلیقاً ذکر فرمایا اور اس کے بعد اخیر میں اثر نخعی کو لائے، اب اس مجموعہ میں تین حدیث تو مرفوعہ ہوئیں اور ایک حدیث موقوفہ یعنی ابن عباسؓ کی اور چار آثار تابعین، کل آٹھ روایات ہو گئیں، جن میں سے چار میں اعفاء لمحیہ مذکور ہے اور باقی چار میں نہیں ہے، اور ان تمام روایات میں خصال فطرۃ کی مجموعی تعداد ایک صورت میں بارہ اور ایک صورت میں تیرہ ہوگی جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔

فائدہ :- بابتنا چاہئے کہ مصنفؒ نے طلق کی روایت شروع باب میں مسنداً ذکر فرمائی ہے جس کے راوی مصعب بن شبیبہ ہیں، وہ روایت تو ہے مرفوعہ، اور دوسری روایت طلق کی وہ ہے جس کو یہاں تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں، اور یہ موقوفہ ہے، مصنفؒ نے روایت طلق کا اختلاف تو ذکر فرمایا لیکن ان میں سے کسی ایک کی ترجیح سے تعرض نہیں کیا بلکہ سکوت فرمایا ہے۔

امام نسائی اور امام ابو داؤد کی رائے میں اختلاف

البتہ امام نسائیؒ نے طلق کی روایت مرفوعہ کو جس کے راوی مصعب ہیں ذکر کرنے کے بعد طلق کی روایت موقوفہ جس کے راوی سلیمان تیمی ہیں، اس کو ترجیح دی ہے اور فرمایا مصعب منکر الحدیث تو گویا امام نسائیؒ اور امام ابو داؤدؒ کی تحقیق میں

۱۔ بلکہ موقوفہ اس لئے کہ حلق تابعین میں انہوں نے اس حدیث کو اپنی طرف سے ذکر کیا ہے کسی صحابی کی طرف منسوب نہیں کیا ہے نفی النسائیؒ
عن المعتمر بن سلیمان عن ابیہ قال سمعت طلحاً یذکر عشرة من الفطرة السواک وقص الشارب الخ ۳

اختلاف ہو گیا۔ مصنف کے نزدیک بظاہر دونوں صحیح ہیں اور امام نسائی کے نزدیک صرف روایت موقوفہ لیکن اس میں امام مسلم امام ابو داؤد کے ساتھ ہیں اس لئے کہ امام مسلم نے بھی طلق کی روایت مرفوعہ کی اپنی صحیح مسلم میں تخریج فرمائی جس کی وجہ یہ ہے کہ مصعب امام مسلم کے نزدیک ثقہ ہیں جیسا کہ علامہ زیلعی کے کلام سے اس باب کے شروع میں گذر چکا ہے بذیل میں بھی حضرت کے کلام خلاصہ یہی ہے۔

باب السَّوَالِ مَنْ قَامَ بِاللَّيْلِ

(۱)

۱۔ عن حذیفۃ..... یشوص فاه بالسَّوَالِ یشوص بمعنی یدلک یعنی اپنے منہ کو مسواک سے رگڑتے تھے، یا بمعنی یغسل اور تیسری تفسیر اس کی یُنْقِی ہے تنقیہ سے، بمعنی صاف کرنا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اٹھتے تھے تو مسواک کے ذریعہ اپنے منہ کو صاف کرتے تھے، یہ روایت مطلق ہے مسلم شریف کی روایت میں ہے اذ اقام لیلتہ حجۃ یعنی آپ جب رات میں نماز تہجد کے لئے اٹھتے، مصنف نے چونکہ ترجمہ کو بھی مطلق رکھا ہے اس لئے اس کی مناسبت سے حدیث بھی مطلق ہی لائے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو عام رکھا جائے یعنی جو شخص رات میں بیدار ہو اور اٹھے خواہ اس کا ارادہ نماز پڑھنے کا ہو یا نہ ہو اس کے لئے مسواک مستحب ہے چنانچہ یہ پہلے آچکا کہ فقہاء نے بھی عند القیام بن النوم مسواک کو مستحب لکھا ہے۔

۲۔ عن علی بن مرید عن ام محمد الخ علی بن زید ام محمد کے ربیب ہیں، وہ اپنی سوتیلی ماں ام محمد سے روایت کر رہے ہیں۔

۳۔ عن جدۃ عبد اللہ بن عباس قال بیث لیلتہ الخ حضرت عبد اللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ میں نے ایک رات حضور کے پاس رہ کر گزاری، یہ اس رات کا قصہ ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابن عباس کی خالہ حضرت میمونہؓ کے یہاں تھے، چنانچہ روایات میں آتا ہے بیث عند خالتی میمونۃ حضرت میمونہؓ ابن عباس کی خالہ اس طرح ہیں کہ ابن عباس کی والدہ اُم الفضل بنت الحارث حضرت میمونہ بنت الحارث کی بہن ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ نے حضور کے پاس رہ کر کیوں رات گزاری تھی؟ وہ اس لئے کہ انھوں نے یہ چاہا کہ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دن کے اعمال و عبادات ہیں معلوم ہوتے رہتے، میں اسی طرح آپ کے شب کے مہولات استراحت اور عبادات معلوم ہو جائیں اس لئے انھوں نے پوری رات

آپ کے پاس بیدار رہ کر گزاری، غور کا مقام ہے! حضرت ابن عباسؓ کی اس وقت عمر ہی کیا تھی کس تھے، اس لئے کہ حضور کے وصال کے وقت ان کی عمر تقریباً بارہ سال تھی، اور اس کم عمری کے باوجود طلب علم اور تحصیل علم کے شوق کا یہ عالم تھا!

من طلب العلم سبھا واللیالی

ذکر شدہ اوپر یعنی اوتو بشت جیسا کہ ابواب قیام الیل میں اس کی تفسیر ہے، یہ حدیث تو دراصل تہجد کی روایت ہے اسی لئے مصنف تہجد کے ابواب میں اس کو لائیں گے چونکہ اس روایت میں مسواک عند الوضوء کا ذکر تھا اس لئے مصنف یہاں مسواک کی مناسبت سے لائے۔

مبیت ابن عباسؓ والی روایت میں تخیل نوم بین الرکعات

اس روایت میں تہجد کی مساجد کے کل نورکعات مذکور ہیں، نیز اس روایت میں ایک نئی سی بات تخیل نوم بین الرکعات مذکور ہے یعنی یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شب میں تہجد کی نماز مسلسل ادا نہیں فرمائی بلکہ ہر دو رکعت کے بعد استراحت فرماتے اور ہر مرتبہ وضوء مسواک فرما کر اس طرح متعدد مرتبہ میں تہجد کو پورا کیا، حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث بخاری شریف میں دسیوں جگہ ہے اور بخاری کی کسی روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آپ نے ہر دو رکعت کے بعد آرام فرمایا ہو اور بار بار وضوء فرمایا ہو، لہذا اس روایت کو مشہور روایات کے خلاف ہونے کی بناء پر شاذ کہا جائیگا ابو داؤد کی یہ روایت اسی طریق اور سند سے مسلم شریف میں بھی ہے وہاں بھی اسی طرح تخیل نوم واقع ہوا ہے، اسی لئے امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ دونوں نے اس روایت پر کلام کیا ہے، امام نوویؒ نے فرمایا کہ اس روایت میں دو باتیں خلاف مشہور ہیں، ایک تخیل نوم، دوسرے تعداد رکعات، اس لئے کہ مبیت ابن عباسؓ والی روایات میں مشہور گیارہ یا تیرہ رکعات ہیں، اور یہاں پر صرف نورکعات ہیں، اسی طرح دارقطنی نے مسلم شریف کی جن روایات پر نقد کیا ہے یہ روایت بھی ان میں شامل ہے اور فتح الباری میں حافظ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، مگر بذل میں حضرت سہارنپوریؒ نے امام نوویؒ وغیرہ کے اس نقد کو تسلیم نہیں فرمایا ہے، اسی سے خیال میں شرح کا اشکال اور تقدیم صحیح ہے، اور اس اختلاف روایت کو متعدد واقعات پر محمول کرنا اس وجہ سے مشکل ہے کہ یہ ساری گفتگو مبیت ابن عباسؓ والی حدیث میں

لے اس حدیث اور قصہ کے علاوہ نسائی ۲۳۲ پر ایک روایت میں یعلیٰ بن ملک کی حدیث ام سلمہ سے اور اسی طرح حمید بن عبد الرحمن بن عوف کی روایت صحابی مبہم سے ہے، ان دونوں میں تخیل نوم بین الرکعات موجود ہے، (بقیہ مرآۃ)

ہو رہی ہے مطلق صلوٰۃ اللیل میں نہیں ہو رہی ہے اور ظاہر ہے کہ مسیت ابن عباس کے قصہ میں تعدد نہیں ہے، وہ صرف ایک ہی بار پیش آیا، کہا قال الحافظ رحمہ اللہ، جانتا چاہئے کہ اس واقعہ میں بار بار وضو اور مسواک کا تذکرہ ہے لیکن مسواک وضو کے ساتھ مذکور ہے میں قیام الی الصلوٰۃ کے وقت مذکور نہیں قائل۔

قال ابو داود وادرس داہ ابن فضیل عن حصین بن احمین او پر سند میں آپکے ہیں وہاں پر ان کے شاگرد ہشیم تھے، اب منفی فرما رہے ہیں کہ اس روایت کو حصین سے جس طرح ہشیم روایت کرتے ہیں اسی طرح محمد بن فضیل بھی روایت کرتے ہیں اور دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ہشیم کی روایت میں شک کے ساتھ آیا تھا حتی قارب ان یختم السورۃ و ختمہا یہاں ابن فضیل کی روایت میں بغیر شک کے ہے حتی ختم السورۃ۔

۵۔ عن المقدام بن شریح عن ابیہ قال قلت لعائشۃؓ حضرت عائشہ رضی عنہا سے سوال کیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے حجرہ میں تشریف لاتے تو سب سے پہلے کیا کام کرتے تو انہوں نے فرمایا کہ سب سے پہلے مسواک فرماتے۔

اس حدیث کو بظاہر ترجمۃ الباب کی مطابقت نہیں ہے، اس لئے کہ ترجمہ ہے سواک لمن قام باللیل

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

اور اس حدیث میں قیام لیل کا کوئی ذکر نہیں ہے بذیل میں اس کا جواب تحریر فرمایا ہے کہ قلمی اور معری نسخوں میں یہ حدیث یہاں پر نہیں ہے لہذا اس حدیث کو یہاں ذکر کرنا ناخین کا تعریف ہے، یہ حدیث یہاں ہونی ہی نہیں چاہئے، اور اگر اس کا یہاں ہونا تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ ہمارے نسخہ میں ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ مطابقت بطریق العموم ہے یعنی آپ کا گھر میں داخل ہونا عام ہے کہ دن میں ہو یا رات میں، لہذا ہو سکتا ہے کہ آپ رات میں بیدار ہو کر گھر میں داخل ہوں تو اس وقت جو یہ مسواک ہوگی اس پر سواک لمن قام باللیل صادق آئے گا، بخاری شریف کے تراجم میں بعض موقعوں پر مطابقت اس طریقہ پر بھی ثابت کی جاتی ہے یعنی مطابقت

(بقیہ گذشتہ) لہذا اب یوں کہا جائیگا کہ فی نفسہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تخلل نوم بین رکعات التہجد احیاناً ثابت ہے، البتہ مسیت ابن عباس والی روایت میں صحیح عدم تخلل نوم ہے، مسیت ابن عباس والی جو روایات سنن ابوداؤد میں آئے الود صلوٰۃ اللیل میں آ رہی ہیں، بعض میں تخلل نوم ہے اور بعض میں نہیں لیکن جن میں نہیں ہے ان کو ترجیح اس لئے ہوگی کہ وہ روایات بخاری کی روایات کے مطابق ہیں۔

بالموم وکل المحتل لیکن اس توجیہ کی محنت موقوف ہے اس بات پر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حالتِ حضرت میں خارج بیت رات گزارنا ثابت ہو۔ ایک تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مطابقت بالادویۃ ہو وہ اس طور پر کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ تھی کہ جب بھی گھر میں داخل ہوتے مسواک فرماتے خواہ نماز پڑھنی ہو یا نہ ہو تو اب ظاہر ہے کہ جب رات میں بیدار ہوں گے اور نماز کا ارادہ فرمائیں گے تو اس وقت مسواک بطریقِ ادنیٰ فرمائیں گے یہ جواب صاحب غایۃ المقصود نے لکھا ہے

باب فرض الوضوء

اس سے پہلے باب السواک کے ذیل میں اس باب کا حوالہ اور تذکرہ آچکا ہے۔ وضوء کو غسل پر مقدم کرنے کی وجہ ظاہر ہے کہ وضوء بنسبت غسل کے کثیر الوقوع ہے، ترجمۃ الباب یعنی فرض الوضوء کے لفظوں کے اعتبار سے دو مطلب ہو سکتے ہیں، اول وضوء کی فرضیت کا اثبات اور یہی مقصود ہے، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے، فرض الوضوء، یعنی فرائض الوضوء یعنی وضوء کے اندر کتنی چیزیں فرض ہیں، مسگر یہاں پر یہ معنی مراد نہیں ہیں۔

فرض کے لغوی معنی تقدیر اور تعیین کے ہیں یعنی کسی چیز کی مقدار وغیرہ متعین کرنا، اصطلاح فقہاء میں فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کا لزوم دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ یہ نہیں کہ جس کا نفی ثبوت دلیل قطعی سے ہو اس لئے کہ بہت سی مستحب بلکہ مباح چیزیں ایسی ہیں جن کا نفی ثبوت دلیل قطعی سے ہے، جیسے وَإِذَا أَحَلَلْتُمْ مَا صَلَّيْتُمْ وَغَيْرِهِ، یہاں پر تین نکشیں ہیں عدا وضوء کا مآخذ اشتقاق عدا ابتداء مشروعیۃ عدا سبب وجوب، وضوء مشتق ہے وضاءۃ سے، وضاءۃ کے معنی حسن و نظافت کے ہیں، اور شرعی معنی اس کے معلوم ہیں محتاج بیان نہیں۔

وضوء کی فرضیت کب ہوئی؟ جمہور کی رائے ہے کہ وضوء کی فرضیت نماز کے ساتھ ہوئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اور کوئی نماز بغیر وضوء پڑھنا ثابت نہیں، نہ مکہ میں نہ مدینہ میں، البتہ ابن الجہم ایک عالم ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں وضوء کا درجہ سنت کا تھا، فرضیت بعد میں ہوئی، جب وضوء کی فرضیت عند الجہنور فرضیت مسلوۃ کے ساتھ ہوئی تو اشکال ہو گا کہ آیت وضوء تو مدنی ہے، جب کہ نماز کی فرضیت مکہ میں قبل الهجرة ہو چکی تھی، اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وضوء کی فرضیت تو اسی وقت ہو چکی تھی، باقی آیت وضوء کا نزول بعد میں صرف تاکید کے لئے ہوا ہے۔ فلا اشکال۔

ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ وضو کا سبب وجوب کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک رائج قول کی بنا پر اس کا سبب وجوب قیام الی الصلوٰۃ بشرط الحدیث ہے اور ظاہر یہ کہ نزدیک سبب وجوب مطلق قیام الی الصلوٰۃ ہے اسی لئے ان کے یہاں ہر نماز کے لئے وضو کرنا ضروری ہے پہلے سے حدیث ہو یا نہ ہو، جمہور کی دلیل اس باب کی حدیث ثانی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کا حکم حدیث کے وقت ہے مطلقاً نہیں ہے۔

۱۔ عن ابی الملیح عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یقبل اللہ الخ الوالیح اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں الوالیح کا نام عامر یازید ہے ان کے والد کا نام اسامہ ہے لہذا اس حدیث کے راوی اسامہ ہوئے، اس حدیث میں دو جز ہیں جزء اول کا تعلق صدقہ سے ہے، جزء ثانی کا نماز اور طہارت سے ہے، مصنف کا مقصود جزء ثانی ہے۔

غلو بضم الغین ہے جس کے مشہور معنی مال غنیمت میں خیانت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا استعمال مطلق خیانت میں بھی ہوتا ہے، قول اول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ مال غنیمت کے خیانت کی تخصیص کی وجہ کیا ہے؟ اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ غنیمت کی قید آپ نے مناسبت مقام کی وجہ سے لگائی ہے یعنی جس موقع پر آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی ہو اس کا وقت مناسب ہو کہ مال غنیمت کا حکم بیان کیا جائے، یا دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب مال غنیمت میں خیانت کرنا حرام ہے، جس میں آدمی کا خود اپنا حصہ بھی ہوتا ہے تو دوسرے کے مال میں خیانت کرنا بطریق اولیٰ حرام ہوگا، گویا یہ قید احترازی نہیں بلکہ اثبات الحکم بطریق الادویۃ کے لئے ہے۔

صحت صلوٰۃ کے لئے طہارت کا شرط ہونا
قولہ ولا صلوٰۃ بغير طهور، صلوٰۃ نکرہ تحت النفی ہے یعنی کوئی بھی نماز فرض ہو یا نفل وہ بغیر طہارت کے قبول نہیں ہے، اس میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت بھی داخل ہے یا نہیں، جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں دونوں داخل ہیں، شعی و احمد بن حنبل کے نزدیک دونوں داخل نہیں ہیں، اور حضرت امام بخاری کے نزدیک صلوٰۃ جنازہ داخل ہے، سجدہ تلاوت داخل نہیں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحت صلوٰۃ کے لئے طہارت شرط ہے اور طہارت کی دو قسمیں ہیں طہارت عن الحدیث اور طہارت عن الخبث، لہذا دونوں قسم کی طہارت کا حاصل ہونا ضروری ہوگا، طہارت عن الحدیث میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ طہارت عن الخبث میں امام مالک کا اختلاف مشہور ہے

ان کے نزدیک ثوبِ معلیٰ یا بدنِ معلیٰ کا نجاست سے پاک ہونا ایک قول میں سنت اور ایک قول میں واجب ہے شرطِ صحت نہیں ہے، پس یہ حدیث اس معاملہ میں جمہور کی حجت ہو سکتی ہے اور مالکیہ کے خلاف دلوار من نسبت علی ذلک

قبول کے معنی کی تحقیق اور احادیث میں اس کا مختلف معنی استعمال

یہاں پر ایک چیز تحقیق طلب لفظ قبول کے معنی حقیقی کیا ہیں؟ اور یہاں کیا مراد ہے، اس لئے کہ ایک حدیث میں یہ بھی آتا ہے کہ شاربِ خمر کی نماز قبول نہیں ہوتی، حالانکہ اس کی نماز سب کے نزدیک صحیح ہو جاتی ہے۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے لا یعتنب احدکم صلوٰۃ حائض الا بغیماب یعنی بالغ عورت کی نماز بغیر ستر راس کے قبول نہیں ہے یہاں مسئلہ یہ ہے کہ عورت کی نماز بغیر ستر راس کے بالاتفاق صحیح نہیں ہے جبکہ شاربِ خمر کی نماز بالاتفاق صحیح ہے حالانکہ عدم قبول دونوں حدیثوں میں مذکور ہے، جواب یہ ہے کہ قبول کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے ۱۔ کون الشئ بحیث یترتب علیہ الرضاء والثواب کسی فعل کا ایسا ہونا کہ جس پر خوشنودی اور ثواب مرتب ہو۔ ۲۔ کون الشئ مستجعماً للشروط والاسکان کسی عمل کا تمام ارکان و شرائط کو جامع ہونا۔

اصحاب درس قبول بالمعنی الاول کو قبول اثابۃ اور قبول بالمعنی الثانی کو قبول اجابت سے تعبیر کرتے ہیں حافظ ابن حجر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اول معنی قبول کے حقیقی ہیں اور ثانی معنی مجازی قبول اثابۃ کا حاصل یہ ہے کہ ثواب اور انعام کا مستحق ہونا، اور قبول اجابت کا حاصل ہے صحت، لہذا قبول اثابت کی نفی کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ عمل قابلِ ثواب و انعام نہیں ہو جائے، اور قبول اجابت کی نفی کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ عمل صحیح ہی نہیں ہے چہ جائیکہ قابلِ انعام ہو، اس حدیث میں ظاہر ہے کہ قبول سے قبول اثابت مراد نہیں ہے بلکہ قبول اجابت مراد ہے اس لئے کہ تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر

۱۔ اس لئے کہ قبول بالمعنی الاول یعنی قبول اثابت باعتبار مفہوم کے خاص ہے اور قبول بالمعنی الثانی یعنی قبول اجابت عام ہے، اور خاص کی نفی عام کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی، البتہ اس کا برعکس ہے یعنی نفی عام نفی خاص کو مستلزم ہوتی ہے سو اگر حدیث میں معنی اول مراد لئے جائیں تو اس سے بدون طہارت کے عدم صحت صلوٰۃ مستفاد نہ ہوگا جو خلاف اجماع ہے لہذا حدیث میں معنی ثانی متعین ہیں جو کہ عام ہیں تو چونکہ عام کی نفی مستلزم ہوتی ہے خاص کی نفی کو تو اس لئے اس سے مستفاد ہوگا، کہ بدون طہارت کے نماز صحیح ہوتی ہے اور نہ موجب ثواب، اس صورت میں ہر دو قبول کی نفی ہو جائے گی، اور یہی مقصود بھی ہے۔ مع قلت و کثرة الاختارہ فی البذل و عکسہ فی درس ترمذی لکنہ کتب قبول الاصابۃ بالصناد لا بالشارح ۱۲

طہارت کے صحیح نہیں ہے، گو قبول کے یہ معنی مجازی ہیں مگر اجماع اس کا قرینہ ہے اور شارب خمر والی حدیث میں قبول سے قبول اثابت مراد ہے کہ شارب خمر کی نماز چالیس روز تک قبول نہیں ہوتی گو مسیح ہو جاتی ہے، اور خمر والی حدیث میں قبول اجابت مراد ہے، غرضیکہ قبول تو دونوں معنی میں مستعمل ہوتا ہے لیکن کسی ایک معنی کی تعیین قرآن پر موقوف ہوگی جس معنی کا قرینہ ہوگا اسی کو اختیار کیا جائے گا۔

مسئلہ فاقدا لظہورین

یہاں پر ایک مسئلہ اور بیان کیا جاتا ہے جس کا نام بے مسئلہ فاقدا لظہورین یعنی اگر کسی شخص کے پاس پاک پانی اور پاک مٹی دونوں نہ ہوں تو اب وہ کیا کرے؟ اسی حالت میں نماز پڑھے یا نہ پڑھے، مسئلہ بہت مشہور ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عدم اہلیت کی وجہ سے ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جائے گی، اور جب ادا ساقط تو قضاء کا کوئی سوال نہیں اس لئے کہ وجوب قضاء تو فرع ہے وجوب ادائیگی، اور امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسے شخص پر فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھنا واجب ہے اس لئے کہ وہ اسی پر قادر ہے اور حدیث میں ہے إذا امرتکون بشیء فافعلوا منہ، بنا استطاعتہ کہ جب میں تمہیں کسی کام کا حکم کروں تو حسب استطاعت اس کو بحال لاؤ اور یہاں اس شخص میں بغیر طہارت ہی بحال لانے کی استطاعت ہے لہذا فی الحال بغیر طہارت ہی نماز ادا کرے اور بعد میں قاعدہ کے مطابق طہارت کے ساتھ اس کی قضاء کرے اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اسی حالت میں نماز پڑھ لے جس کی اس میں استطاعت ہے، یعنی فی الحال اس سے زائد پرت در نہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز معتبر ہو جائے گی، اور بعد میں قضاء کی حاجت نہیں شافعیہ میں سے مرنے نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو امام نوویؒ نے از روئے دلیل قوی قرار دیا ہے، آخاف کے یہاں اس کے برعکس ہے یعنی فی الحال عدم اہلیت کی وجہ سے نہ پڑھے اور حصول طہارت کے بعد جب اہلیت ہو جائے تو قضاء ضروری ہے۔

سو حاصل یہ ہوا کہ امام مالک کے یہاں نہ ادا ہے نہ قضاء، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ادا اور قضاء دونوں واجب ہیں امام احمدؒ کے نزدیک صرف ادا اور قضاء، اور حنفیہ کے یہاں صرف قضاء دونوں الاداء، ان مذاہب اربعہ کو ہمارے استاذ محترم مولانا اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرتدہ نے نظم فرما دیا ہے۔

مالک بھی شافعی بھی ہیں احمد بھی اور ہم

لا لا، نعم نعم، ونعم لا ولا نعم

اس شعر میں حرف ادل کا تعلق ادا سے ہے اور ثانی کا قضاء سے، اب لا لا کے معنی ہوئے

لا اداء ولا قضاء، اور نعم نعم کا مطلب ہوا علیہ الاداء والقضاء۔

بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا حکم | جانتا چاہئے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ امت کا

نماز پڑھنا حرام ہے فرض اور نفل کا کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص جان کر بلا طہارت نماز پڑھے تو وہ کہتے ہیں کہ جہور کے نزدیک پڑھنے والا گنہگار ہوگا لیکن اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں وہ کافر ہو جائے گا، لیکن میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں تکفیر کا مسئلہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کہ بطور استخفاف ایسا کرے یعنی نماز کو حقیر جان کر یا حکم شرعی کو حقیر سمجھ کر ایسا کرے اور اگر سستی اور کابلی یا شرم و حیا کی وجہ سے جیسے بعض مرتبہ سفر وغیرہ میں غسل جنابت میں اس کی نوبت آ جاتی ہے تو اس صورت میں کفر لازم نہیں آئے گا۔

نیز جانتا چاہئے کہ ہمارا جو مذہب اوپر گزرا ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ تشبہ بالمصلین اختیار کرے، مزید تفصیل کتب فقہ سے معلوم کی جائے یہ شامی یا در مختار کا سبق نہیں ہے۔

حدیث الباب اور ایک جزئیہ فقہیہ میں تعارض کا جواب حدیث کے جزء اول لا یقبل الذم صدقہ

میں ایک فقہی مسئلہ جزئیہ بیان فرمایا ہے اس لئے کہ یہ حدیث بظاہر اس کے خلاف ہے مسئلہ فقہی یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسرے کا مال ناجائز طریقہ سے لیا ہوا موجود ہو اور اس مال کو مالک یا اس کے ورثہ تک پہنچانا ممکن ہو تو فقہاء نے تحریر فرمایا ہے کہ ایسے مال کا تصدق واجب ہے نہ خود استعمال کرے نہ منافع کرے بلکہ اس کو صدقہ کر دے اور حدیث یہ کہہ رہی ہے کہ مال حرام کا صدقہ اللہ کے یہاں قبول نہیں لہذا اس سے بچنا چاہئے اس کا ایک جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث میں ایسے مال حرام کا ذکر نہیں جس کو اس کے مالک تک پہنچانا ممکن ہو، یہ ایک نادر کی صورت ہے نوادر مستثنیٰ ہوا کرتے ہیں مثلاً اشکال یا یوں کہا جائے کہ حدیث میں ممانعت اپنی جانب سے صدقہ کرنے کی ہے اور فقہاء کی غرض یہ نہیں ہے کہ تحصیلِ اجر و ثواب کے لئے اپنی جانب سے صدقہ کرے بلکہ مراد یہ ہے کہ مالک کی طرف سے صدقہ کیا جائے بغیر حصولِ اجر و ثواب کی نیت کے۔

۲۔ عن ابی ہریرۃؓ اذا احب حق یتوضا، یعنی آدمی کی نماز صحیح نہیں ہوتی جب اس کو حدیث لاحق ہو جائے جب تک کہ وضو نہ کرے، اس حدیث کے عموم میں دو صورتیں داخل ہیں

ایک یہ نماز شروع کرنے سے پہلے حالتِ حدث ہو دوسرے یہ کہ نماز کے درمیان حدث لاحق ہو جائے ہر دو صورت کا حکم یکساں ہے کہ وضو کیجائے نیز یہ حدیث اپنے عموم کی بناء پر ابتداء اور بناء دونوں کو شامل ہے اور مسئلۃ البناء مختلف فیہ ہے، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں حنفیہ قائل ہیں، نیز اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ وضو کل صلوٰۃ واجب نہیں ہے، کہا ہو مسلک الجمہور۔

حضرت نے بذیل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث آیت کریمہ اِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَلَاہِ کی تفسیر ہے۔ یعنی آیت میں اگرچہ حدث کا ذکر نہیں ہے بلکہ عِنْدَ الْقِيَامِ إِلَى الصَّلَاةِ وضو کا ذکر ہے، لیکن یہ حدیث آیت کریمہ کی مراد بیان کر رہی ہے کہ قیام الی الصلوٰۃ کے وقت وضو کا حکم حدث کے وقت ہے ویسے نہیں، احقر کہتا ہے یہ حدیث تو بس معنی میں مرتع ہے ہی جیسا کہ حضرت نے تحریر فرمایا ہے، باقی باب کی پہلی حدیث لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ بَنِي طَهُوسٍ سے بھی یہ بات استفاد ہو سکتی ہے اسلئے کہ تحصیل طہارت کا حکم مشعر ہے وجودِ حدث کو ورنہ اگر پہلے سے حدث ہو تو اس وقت طہارت حاصل کرنا تحصیلِ حاصل ہے

۲۔ عن علیؓ قَالَ قَالَ مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ اس حدیث میں تین جملے ہیں پہلے میں طہارت کا ذکر ہے دوسرے میں تکیہ تحریم کا، تیسرے میں تسلیم صلوٰۃ کا، مگر مقصود عند المغف صرف پہلا جزو ہے، اس جملہ میں تشبیہ و استعارہ کو استعمال کیا گیا ہے وہ اس طرح کہ حدث کو قفل کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور اس کی ضد یعنی طہارت کو مفتاح کے ساتھ گویا حدث آدمی کے حق میں دخول فی الصلوٰۃ کے لئے اس طرح مانع ہے جس طرح مکان میں داخل ہونے سے قفل مانع ہوتا ہے، اور جس طرح مقفل مکان میں بغیر مفتاح کے داخل ہونا ممکن نہیں اسی طرح نماز میں بغیر طہارت کے داخل ہونا صحیح نہیں ہے۔

تیسرا حدیث سے علماء احناف نے ایک اور اختلافی مسئلہ پر استدلال کیا وہ یہ کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ انما الاعمال بالنیات کے پیش نظر نیت کو وضو میں فرض قرار دیتے ہیں اور احناف اس سے متفق نہیں ہیں، احناف کہتے ہیں وضو میں دو حیثیتیں ہیں، ایک عبادت ہونے کی اور ایک جوازِ صلوٰۃ کا آلہ اور مفتاح ہونے کی حیثیت سے، بقاعدۃ انما الاعمال بالنیات نیت ضروری ہے، اور مفتاح الصلوٰۃ ہونا نیت پر موقوف نہیں ہے، لہذا بغیر نیت کے جو وضو کی جائے گی وہ مفتاح الصلوٰۃ تو ہوگی مگر موجب ثواب اور عبادت نہ ہوگی، لہذا احناف کا عمل ہر دو حدیث کے مطابق ہوا، کسی ایک حدیث کا اہمال لازم نہیں آیا۔

حدیث کی توضیح و تشریح

قولہ وتحریمہا التکبیر غیر را۔ مع ہے صلوٰۃ کی طرف
اور تحریم کی اضافت صلوٰۃ کی طرف ادنیٰ ملائت کی وجہ سے

ہے، ورنہ دراصل تحریم کا تعلق صلوٰۃ سے نہیں ہے بلکہ ان افعال سے ہے جو غارِ صلوٰۃ میں سباحت ہیں
اور نمازیں آکر حرام ہو جاتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ جو امور نماز کی حالت میں حرام ہیں ان کی تحریم کا
سبب تکبیر ہے۔ اس تحریم کا اصل سبب تو دخول فی الصلوٰۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوٰۃ کا تحقق تکبیر سے
ہوتا ہے اس لئے تحریم کی اضافت تکبیر کی طرف کی گئی یہ تو الفاظ حدیث اور ترکیب عبارت کے لحاظ سے
تشریح ہے، اور مقصود مشکم کے لحاظ سے کہا جائے گا کہ اس کی مراد یہ ہے دخول فی الصلوٰۃ کا ذریعہ صرف تکبیر
ہے۔ اسی کے ذریعہ آدمی نماز میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا اس کلام میں سبب کا استعارہ سبب کے لئے
کیا گیا ہے سبب یعنی تحریم ہو لکہ سبب یعنی دخول فی الصلوٰۃ مراد لیا ہے، و بذاتیہ توضیح لہذا
المقام و ما اردت بہ الا التہلیل والہ سبحانہ و تعالیٰ دلی التوفیق

دوسرا قول اس جملہ کی تشریح میں یہ ہے کہ

تحریم بمعنی احرام، اور احرام کے معنی دخول فی حرمت الصلوٰۃ، اس صورت میں عبادت میں کوئی مجاز یا استعارہ
ماننے کی ضرورت نہیں اور مطلب بالکل واضح ہے یعنی نماز کی حرمت میں داخل ہونے کا طریقہ تکبیر ہے
تکبیر کے ذریعہ آدمی حرمت صلوٰۃ میں داخل ہو سکتا ہے، یہ فقرہ دراصل جوامع الکلم میں سے ہے، آپ
صلی اللہ علیہ وسلم کو فصاحت و بلاغت کا جو اعلیٰ مرتبہ حاصل تھا یہ اس کا نمونہ ہے، علیٰ ہذا القیاس
اگلے جملہ وتحریمہا التکبیر کی تشریح ہے۔ یہاں بھی استعارہ سبب کا سبب کے لئے کیا گیا ہے، خروج
عن الصلوٰۃ سبب تحلیل ہے اور تحلیل اس کا سبب ہے، سو یہاں بھی سبب یعنی تحلیل بول کر سبب
یعنی خروج عن الصلوٰۃ مراد لیا گیا ہے۔ پس مطلب یہ ہوا کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ صرف تسلیم ہے

تحریم میں دو مسئلے اختلافی

تحریمہا التکبیر میں دو مسئلے ہیں ایک تحریمہ کا
حکم، دوسرے بل یجوز الانتہاج بنسیر التکبیر؟

یعنی اللہ اکبر کے علاوہ کسی اور ذکر کے ذریعہ بھی نماز شروع کر سکتے ہیں یا نہیں؟

سو جانا چاہئے کہ اس پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ تحریمہ فرض ہے، لیکن پھر اس میں اختلاف
ہو رہا ہے کہ رکن کا درجہ ہے یا شرط کا، ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو رکن ہے، اور امام طحاوی کا میلان
بھی اسی طرف ہے، اور حنفیہ کے یہاں تحریمہ شرط ہے، رکن اور شرط کا فرق ظاہر ہے کہ رکن داخلی چیز

۱۔ تحریمہا التکبیر جو افعال فی حال الصلوٰۃ حرام ہیں انہی تحریم کا سبب دخول فی الصلوٰۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوٰۃ موقوف ہے تکبیر پر اسلئے تحریم کی نسبت تکبیر ہی
کی طرف کر دی گئی و لہذا قولہ وتحلیلہا التسلیم تو بھی حدیث میں تحریم جو کہ سبب ہے لہذا کہ سبب یعنی دخول فی الصلوٰۃ مراد لیا ہے ۲

ہوتی ہے اور شرط خارجی، حنفیہ کی دلیل آیت کریمہ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ہے۔ طریق استدلال آپ
بدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں کہ فاعل تعقیب کے لئے ہوتا ہے، اور آیت میں ذکر اسم رب سے مراد تحریمہ
ہے تو معلوم ہوا کہ ذکر اسم رب یعنی تحریمہ کے بعد نماز شروع ہوتی ہے، لہذا تحریمہ نماز سے خارج شئی
ہوتی، اور تیسرا قول اس مسئلہ میں یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ صرف سنت ہے، لہذا دخول فی الصلوۃ بغیر تکبیر کے صحت
نیت سے بھی ہو سکتا ہے، اس کے قائل زہری اور زائی، ابن علیہ اور ابوبکر امام ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ افتتاح صلوۃ بغیر تکبیر کے صحیح ہے یا نہیں سو اس میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور
امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریمہ کا تحقق بغیر تکبیر کے نہیں ہوتا اور طرفین کے نزدیک ہر ایسے لفظ اور ذکر سے
نماز کا شروع کرنا جائز ہے، جو خاص باری تعالیٰ کی تعظیم پر دلالت کرے دعا کے معنی اس میں نہ پائے جاتے
ہوں، لہذا اللہ اجل، اللہ اعظم، یا الرحمن اجل، یا لا اله الا اللہ، سبحان اللہ وغیرہ الفاظ سے نماز
شروع کرنا جائز ہے، دلیل ابھی اوپر گزری ہے وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى معلوم ہوا مطلق ذکر اس کے لئے
کافی ہے، نیز تکبیر کے معنی تعظیم کے آتے ہیں جیسے وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ الْآيَةَ فَكَشَرْنَا اَيْمَانًا كَبِيرًا الْآيَةَ اِى عَظْمُنَا
پس مطلق ذکر اسم رب تو فرض ہوا، اور خاص تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیث
بالا کی روشنی میں جو کہ اخبار احاد سے ہے واجب ہے، اور غیر تکبیر سے شروع کرنا مکروہ تحریمی ہے جو جس چیز کا ثبوت
دلیل قطعی ہے یعنی مطلق ذکر صرف اکی کو فرض کہا جائے گا، اور جس چیز کا ثبوت اخبار احاد سے ہے یعنی تکبیر
اس کو واجب قرار دیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا پھر آپس میں اختلاف یہ ہو رہا کہ تکبیر کا مصداق کیا کیا الفاظ ہیں، امام مالکؒ و امام احمدؒ کے
ز نزدیک تکبیر کا مصداق صرف لفظ اللہ اکبر ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اللہ اکبر اور اللہ الاکبر یعنی
معرف باللام اور غیر معرف باللام دونوں ہیں، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مصداق چار لفظ ہیں اللہ
اکبر، اللہ الاکبر، اللہ اکبیر، اللہ اکبیر وہ یوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے اسماء اور صفات میں افعیل اور فعیل
کا فرق نہیں ہے لکہ وہاں پر افعیل بھی فعیل کے معنی میں ہے۔

تسلیم میں دو اختلاف ہیں | دوسرا مسئلہ تحلیلہا التسلیم میں ہے وہ یہ کہ تسلیم کا حکم کیا

ہے؟ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں جس طرح تکبیر تحریمہ فرض ہے اسی طرح
تسلیم بھی فرض ہے، بغیر اس کے نماز صحیح نہیں ہوگی، حنفیہ کہتے ہیں تسلیم واجب کا درجہ ہے فرض نہیں ہے
جہور دلیل میں یہ فرماتے ہیں کہ تعریف العاشِیْنِ یُعْبَدُ الْمُحْصَرُ کہ مسند مذاہب میں دو قول معروف
ہوں تو صحر کا فائدہ دیتے ہیں تحلیلہا التسلیم میں بھی مسند مذاہب دو قول معروف ہیں، لہذا مطلب یہ ہوا

کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ تسلیم میں منحصر ہے یعنی بغیر اس کے نماز سے باہر آنادست نہیں ہے نیز وہ کہتے ہیں کہ جس طرح تحريمها التکبير سے تکبير کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے اسی طرح تحليلها التسليم سے تسلیم کی فرضیت کیوں نہیں مانتے ہماری طرف سے اصولی جواب یہ ہے کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی رہا مسئلہ تحریمہ کا سو اس کی فرضیت ہم اس حدیث سے ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ آیت کریمہ سے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

نیز ایک بات یہ بھی ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہونے کا علاوہ ابن عقیل راوی کی وجہ سے ضعیف ہے، جن کے بارے میں کلام مشہور ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ خود راوی حدیث یعنی حضرت علیؓ کا مذہب یہ نہیں ہے، وہ بھی تسلیم کو غیر فرض قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے فرمایا ہے حضرت علیؓ سے مروی ہے اذ اذنت رأسم من اخضر السجد فافقدت صلوٰۃ

ہماری ایک مشہور دلیل وہ ہے جس کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد قضيت ما عليك انزعجتا احمد فی مسندہ اس حدیث سے خفیہ کا طریق استدلال ظاہر ہے جس کو آپ ہدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں وہ اس پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ اذا قلت هذا حدیث میں یہ زیادتی ان مسعود کی جانب سے مدراج ہے اس کا جواب یہ ہے کہ إدراج خلاف اصل ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو امر غیر مدرک بالرائی میں محاباتی کا قول مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

پھر جمہور کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ تسلیمین فرض ہیں یا تسلیمہ دائرہ، امام شافعیؒ کے کہ یہاں تسلیمہ ادنیٰ فرض اور ثانیہ سنت ہے اور مشہور امام احمدؒ سے یہ ہے کہ دونوں فرض ہیں، اور ہمارے یہاں دو قول ہیں ایک یہ کہ دونوں واجب و قیل الاول واجب والثانی سنت امام مالکؒ سے تسلیمین کے قائل ہی نہیں ہیں صرف تسلیمہ واحدہ کے قائل ہیں، ان کا مسلک یہ ہے کہ امام اور منفرد کے حق میں صرف ایک سلام تلفار وجہہ مالا لالی الیمین فرض ہے البتہ مقتدی کے لئے ان کے یہاں ایک صورت میں دو اور ایک صورت میں تین سلام ہیں، پہلا سلام دائیں طرف، دوسرا تلفار وجہہ اور تیسرا سلام بائیں جانب اگر بائیں طرف کوئی مصلی ہو ورنہ نہیں۔

یہاں پر تکبیر تحریمہ اور تسلیم کی بحث قبل از وقت آگئی، اس کا تعلق کتاب الصلوٰۃ سے ہے مگر چونکہ حدیث میں یہ مسئلہ موجود تھا اس لئے بیان کر دیا گیا، اب جب اصل مقام پر آئے گا تو بیان کرنا نہیں پڑے گا۔

عن سفیان حضرت نہار پوری کی تحقیق یہ ہے کہ یہ سفیان ثوریؒ ہیں اور صاحب غایۃ المقصود

نے اس میں تردد ظاہر کیا ہے کہ ثوری ہیں یا ابن عیینہ ابن عقیل یہ عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب ہیں، ان کے بارے میں کلام مشہور ہے جیسا کہ امام ترمذی نے بھی اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے معہد بن الخنفیۃ یہ محمد بن علی ہیں اور خنفیہ ان کی والدہ ہیں جن کا نام خولہ ہے قبیلہ بنو حنیفہ سے ہیں، بنو حنیفہ یامہ کا ایک قبیلہ ہے، حضرت صدیق اکبرؓ نے فتنہ ارتداد کی وجہ سے اہل یمامہ سے جو قتال کیا تھا اور پھر یمامہ کو فتح کیا تھا، اس میں یہ خنفیہ یعنی قبیلہ بنو حنیفہ کی ایک عورت قید ہو کر آئی تھیں، صدیق اکبرؓ نے یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو سپرد کر دی تھیں، پھر ان سے یہ صاحبزادے محمد بن الخنفیہ پیدا ہوئے تھے، حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ اگر آپ کے بعد میرے لڑکا پیدا ہو تو کیا میں اس کا نام آپ کے نام پر اور اس کی کنیت آپ کی کنیت پر رکھ سکتا ہوں؟ اس پر حضور نے ان کو اجازت دے دی تھی، چنانچہ ان کا نام محمد ہے جیسا کہ سند میں تصریح ہے اور کنیت ابوالقاسم ہے، رضی اللہ تعالیٰ عنہ

بَابُ الرَّجْلِ يُجَدِّدُ الْوُضُوءَ مِنْ غَيْرِ حَدِيثٍ

(۳۰)

مسئلہ مترجم بہا میں مذاہب ائمہ | ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ ظاہر ہے یعنی تجدید وضو، ہر نماز کو تازہ وضو سے پڑھنا، اس باب کا مقابل آگے چل کر ذرا قاصد سے ابواب المسح علی الخفین کے بعد متلاً آرہا ہے جس کے الفاظ میں باب الرجل یصلی الصلوات بوضوء واحد بعض علماء کے نزدیک تو تجدید وضو یعنی ہر نماز کے لئے مستقلاً وضو کرنا فرض ہے جیسا کہ وہاں آئے گا۔ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں تجدید وضو صرف مستحب ہے۔ لیکن استحباب کس صورت میں ہے اور کب ہے اس میں کچھ تفصیل ہے، امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ شافعیہ کے یہاں استحباب تجدید میں چار قول ہیں، ایک یہ کہ تجدید اس شخص کے حق میں مستحب ہے جس نے وضو اول سے کوئی نماز پڑھی ہو فرض یا نفل، دوسرا قول یہ ہے کہ فرض نماز پڑھی ہو، تیسرا قول یہ ہے کہ وضو اول سے کوئی ایسا عمل کیا ہو جو بغیر طہارت کے جائز نہیں جیسے تنہا وضو اور سجدہ تلاوت وغیرہ، چوتھا قول یہ ہے کہ نفل بالزمان ہو یعنی پہلی وضو اور دوسری وضو کے درمیان زمانہ ماضی ہو کچھ نفل ہو چکا ہو، ایک وضو کے بعد فوراً دوسری وضو کرنا یا یکا کرے نیز انہوں نے لکھا ہے کہ غسل کی تجدید مستحب نہیں ہے اور تیمم میں دونوں روایتیں لکھی ہیں، اجماع یہ ہے کہ اس کی تجدید مستحب نہیں ہے،

اور خفیہ کے یہاں تجدیدِ وضوء کا استحباب اس صورت میں ہے کہ یا تو اختلاف مجلس ہو یا تو وسط العبادت بین الوضوین ہو، یعنی پہلی وضوء سے کوئی عبادت کر چکا ہو، حدیث الباب کا مضمون باب السواک کی حدیث کے ضمن میں آچکا ہے دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

فائدہ: مسلم شریف کی ایک روایت میں کتاب الطہارت میں حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں آیا ہے کہ وہ ہر روز ایک بار مختصر سے پانی سے غسل فرمایا کرتے تھے۔

توضیح السند قولہ صح وھذا شامد الذی مصنف کے دو استاذ ہیں پہلی سند میں محمد بن یحییٰ، دوسری میں سعد، اور پہلی سند میں شیخ عبد اللہ بن یزید ہیں اور دوسری میں یحییٰ بن یونس، پھر دونوں یعنی عبد اللہ بن یزید اور یحییٰ بن یونس روایت کرتے ہیں عبد الرحمن بن زیاد سے، لہذا عبد الرحمن ملتقی السیدین ہوئے دونوں سندیں اس پر آکر مل گئیں، عن غطفیہ بعضوں نے بجائے غطفیہ کے ابو غطفیہ کہا ہے، یہ راوی مجہول ہیں، لہذا حدیث میں اس راوی کی وجہ سے ضعف آگیا۔

بَاب مَا يَنْجِسُ الْمَاءَ

(۱۱)

طہارتِ ماء و نجاستِ ماء میں ائمہ کے مذاہب | اب یہاں اسٹیشن آگیا، یہاں سے احکام المیاء شروع ہو رہے ہیں،

نجاست و طہارتِ ماء کے مسائل یعنی پانی کب ناپاک ہوتا ہے اور کب نہیں، کونسا ہوتا ہے اور کونسا نہیں ماقبل سے اس کا ربط ظاہر ہے کہ مصنف نے شروع میں فرضیت و وضوء کو بیان کیا جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ وضوء فرض ہے تو اب وضوء کے لئے پانی درکار ہے، اس لئے اب یہاں سے پاک اور ناپاک کا فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ کس پانی سے وضوء کی جا سکتی ہے، اور کس پانی سے نہیں یہ مسئلہ معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے، اس میں بڑی طویل طویل بحثیں کی جاتی ہیں مولانا عبدالحی

نے طہارتِ ماء اور نجاستِ ماء کے اندر پندرہ قول لکھے ہیں، لیکن مشہور ان میں سے چار مذاہب ہیں جن کو ہم بیان کریں گے، پہلا مذہب ظاہر یہ کہ ہے وہ کہتے ہیں کہ پانی قلیل ہو یا کثیر و قویٰ نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اجزاء نجاست کا اجزاء ماء پر غلبہ نہ ہو جائے، ظاہر یہ کہ یہ مسلک

مولنا عبدالحی اور علامہ عینیؒ نے لکھا ہے اور حاشیہ کوکب میں بھی ہے، دوسرا مذہب اس میں مالکیہ کا ہے جو ظاہر یہ کہ مسلک کے زیادہ قریب ہے وہ یہ کہ مار قلیل یا کثیر وقوع نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک پانی کے اوصاف ثلثہ میں سے کوئی ایک وصف متغیر نہ ہو، پانی کے اوصاف ثلثہ مشہور میں طعم، ریح، لون، جمہور اور باقی ائمہ ثلثہ فرق ہیں اقلیل والکثیر کے قائل ہیں کہ قلیل وقوع نجاست سے فوراً ناپاک ہو جاتا ہے، البتہ کثیر اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کوئی سا ایک وصف نہ بدلے، پھر ان ائمہ ثلثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں، کے درمیان اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ قلت اور کثرت کا معیار کیا ہے؟ اس میں شافعیہ اور حنابلہ ایک طرف ہیں اور حنفیہ ایک طرف، شافعیہ کے یہاں اس کا مدار قلت پر ہے جو پانی بقدر قلت یا اس سے زائد ہو وہ کثیر ہے اور قلت سے کم ہو وہ قلیل ہے، اس پر شافعیہ و حنابلہ دونوں متفق ہیں، حنفیہ کے یہاں قلت و کثرت کے معیار میں تین قول ہیں، اول تحریک ثانی مسامحہ ثلثہ ظن مبتنی ہے، اول کا مطلب یہ ہے کہ جو حوض اتنا بڑا ہو کہ اگر اس کی ایک جانب کے پانی کو حرکت دیکھائے تو جانبی آخر فوراً متحرک ہو جائے تو قلیل ہے اور اگر فوراً متحرک نہ ہو تو وہ کثیر ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ حرکت سے مراد حرکت بالوضو ہے یا حرکت بالغسل دونوں قول ہیں، قول ثانی یعنی مسامحہ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں پیمائش کا اعتبار ہے، جو حوض یا یہ کہیے کہ جو پانی اپنے پھیلاؤ میں عشر فی عشر یعنی وہ در وہ ہو وہ کثیر ہے، اور جو اس سے کم ہو وہ قلیل ہے، مسامحہ و لے قول میں ہمارے یہاں اور بھی اقوال ہیں، قول ثالث یہ ہے کہ اس میں مبتنی یہ کی رائے معتبر ہے، اگر مبتنی یہ کا گمان اس حوض کے بارے میں یہ ہے کہ اس کی ایک جانب کی نجاست کا اثر دوسری جانب پہنچ جاتا ہے تب تو وہ قلیل ہے، اور اگر اس کا ظن غالب یہ ہے کہ دوسرے کنارہ تک اس کا اثر نہیں پہنچتا ہے تو وہ کثیر ہے۔

اب جاتا چلے کہ یہاں پر مصنفؒ نے یکے بعد دیگرے دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب میں حدیث اقلیت اور دوسرے باب میں حدیث بر بقاء ذکر فرمائی، پہلا باب گویا شافعیہ اور حنابلہ کا مسئلہ ہے اور آگے ایک باب درمیان میں چھوڑ کر تیسرا باب جو آرہا ہے اس کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ اس سے مسلک حنفیہ کی تائید ہو رہی ہے، مصنف کی غرض خواہ مسلک حنفیہ کی تائید ہو لیکن فی الواقع وہ حنفیہ کے حق میں ہے جیسا کہ وہاں پہنچ کر معلوم ہو جائے گا۔

۱۔ عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہما قال سئل ابو حضرت عبد اللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے میں سوال کیا گیا جس پر نوبت، نوبت اور یکے بعد دیگرے

دندے وغیرہ پانی پینے کے لئے آتے جاتے، اس سے مراد وہ پانی ہے جو خلاۃ یعنی جنگلات میں غاروں کے اندر جمع ہو جاتا ہے چنانچہ ایک روایت میں فی القلاۃ کی تفسیر ہے، یہ پانی دواب کے پینے کی وجہ سے سورسباغ ہوا تو گویا سوال سورسباغ کے بارے میں ہے کہ وہ پاک ہے یا ناپاک اس کو استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں، مجاہد کرام رضی اللہ عنہم زیادہ تر جہاد کے اسفار میں رہتے تھے، تو ان کو اس قسم کے پانیوں سے واسطہ پڑتا رہتا تھا اکی لئے یہ سوال کیا گیا، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا۔ اذ احضان الماء قلتین لم یجد الخبث یعنی جس پانی کے بارے میں آپ سوال کر رہے ہیں اس کو دیکھا جائے قلتین کے بقدر ہے یا نہیں، اگر قلتین سے کم ہے تب تو سمجھئے کہ وہ ناپاک ہے، اور اگر وہ قلتین ہے تو پاک ہے گویا مطلب یہ ہوا کہ قلتین ہے تو کثیر ہے ناپاک نہیں ہوا اور اس سے کم ہے تو قلیل ہے ناپاک ہو گیا جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حدیث القلتین خفیہ و مالکیہ کے خلاف ہے، لہذا اس کے جوابات سنئے۔

حدیث القلتین میں سنداً و متنأ اضطراب | اس حدیث میں سند اور متن دونوں طرح کا اضطراب ہے پہلے اضطراب فی السند کو سمجھتے اس حدیث کو مصنف نے تین طرق سے بیان کیا ہے، اور ہر طریق میں اضطراب ہے۔

طریق اول ولید بن کثیر کا ہے، اس میں اضطراب کی تشریح یہ ہے کہ اولاً تو رواۃ کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ولید کے شیخ کون ہیں، بعض نے کہا محمد بن جعفر بن الزبیر اور بعض نے محمد بن عباد بن جعفر بیان کیا اسی طرح ولید کے شیخ میں اضطراب ہے بعض نے عبید اللہ بن عبد اللہ ذکر کیا ہے، اور بعض نے عبد اللہ بن عبد اللہ بن عبد اللہ لیکن مصنف نے ولید کے شیخ الشیخ کے اضطراب کو بیان نہیں کیا ہے یہ طریق اول کا اضطراب ہوا۔

اب رہا یہ سوال کہ وہ اضطراب کا کیا جواب دیتے ہیں، سو اس میں دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت نے دفع اضطراب کے لئے طریق ترجیح کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں امام ابو داؤد اور ابو حاتم رازی ہیں، چنانچہ خود کتاب میں ہے مصنف کہتے ہیں محمد بن عباد بن جعفر صحیح ہے یعنی محمد بن جعفر بن الزبیر غیر صحیح ہے اور ایک جماعت نے دفع تعارض کے لئے طریق جمع کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں سے دارقطنی، بیہقی ہیں اور ان کی اتباع حافظ ابن حجر نے کیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ روایت دونوں سے ہے، محمد بن جعفر بن الزبیر سے بھی اور محمد بن عباد ابن جعفر سے بھی، پھر آگے چل کر ولید کے شیخ الشیخ کے بارے میں حافظ فرماتے ہیں کہ ابن الزبیر تو روایت کرتے ہیں عبید اللہ بن عبد اللہ سے، اور محمد بن عباد روایت کرتے ہیں عبد اللہ بن عبد اللہ سے، یعنی دونوں سے روایت کرنا ثابت اور محفوظ ہے، اور جب یہ اختلاف ثابت اور محفوظ ہے تو ظاہر ہے کہ اضطراب نہیں ہے، اضطراب کا تو مطلب یہ ہے کہ روایت فی الواقع کسی ایک سے مروی ہو، لیکن بعض رواۃ کچھ کہتے

ہوں اور بعض کچھ اور جب فی الواقع دونوں سے روایت مان لی، تو دونوں طریق ثابت و محفوظ ہوئے پھر اضطراب کہاں ہوا۔

ہماری طرف سے جواب الجواب یہ ہوگا کہ آپ حضرات میں تو دفع اضطراب ہی میں اضطراب ہو گیا۔ بعض طریق جمع کو اختیار کر رہے ہیں اور بعض طریق ترجیح کو، اب کس کی بات کو صحیح تسلیم کیا جائے، لہذا نشی نہیں ہوتی سند کا اضطراب علیٰ حال قائم رہا، نیز حافظ نے یہ بھی کہا کہ محمد بن جعفر بن الزبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں ثقہ ہیں پس یہ انتقال من ثقۃ الی ثقۃ ہے جو کچھ مضر نہیں ہے، ہمارا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں کا ثقہ ہونا الگ بات ہے ہمارا مقصد تو روادۃ کا اختلاف بیان کرنا ہے کہ بعض روادۃ اس طرح کہہ رہے ہیں اور بعض روادۃ اس طرح، اور یہ صورت حال عدم ضبط پر دلالت کرتی ہے، اسکا سے سند میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔

اس حدیث کا طریق ثانی محمد بن اسحاق کا ہے، یہ بھی اس حدیث کو ولید کی طرح محمد بن جعفر سے روایت کرتے ہیں، اس میں اضطراب اس طرح ہے کہ یہاں پر تو سند اسی طرح ہے جو مذکور ہے، اور معنیٰ میں اس طریق میں کوئی اختلاف سند بیان نہیں کیا لیکن معلوم ہے کہ اس میں بھی اختلاف و اضطراب ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں اس طرح ہے عن محمد بن اسحق عن الزہری عن عبید اللہ عن ابی ہریرۃ اور ایک طریق میں ہے عن محمد بن اسحق عن الزہری عن سالم عن ابیہ، دیکھیے یہ اختلاف اضطراب فی السند پایا جا رہا ہے، نیز محمد بن اسحق راوی مشکم فیہ ہے۔

اس حدیث کا طریق ثالث جابر بن الزناد کا ہے جیسا کہ کتاب میں موجود ہے، عامم سے روایت کر نولے دو ہیں، حماد بن سلمہ اور حماد بن زید، حماد بن سلمہ نے اس کو مرفوعاً نقل کیا اور حماد بن زید اس کو موقوفاً نقل کرتے ہیں، دارقطنی کی رائے یہ ہے کہ روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت موقوفہ صحیح ہے، اب سند کے تینوں طریق میں اضطراب معلوم ہو گیا۔

دوسرا اضطراب اس حدیث میں باعتبار متن کے ہے، وہ اس طرح ہے کہ حدیث کباب میں تو ہے۔
ثلاثین اور ایک روایت میں ہے خمساً وثلاثین اور ایک روایت میں ہے اذابلع الماء ثلاثین
اور ایک روایت میں ہے اربعین وثلاثین یہ اضطراب فی المتن ہوا، جب یہ صورت حال ہے تو استدلال کیسے
صحیح ہو سکتا ہے۔

حدیث الثقلین کے ہماری طرف سے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ مسلک الاضطراب۔ ایک جواب یہی ہے کہ اس میں سنداً و متناً اضطراب ہے جیسا کہ ابھی تفصیل سے معلوم ہوا۔

۲۔ مسلک التضعیف، چنانچہ ایک بڑی جماعت نے اس کی تضعیف کی ہے جیسے ابن عبدالبر، ابن العربی، علی بن المدینی، امام غزالی اور اسی طرح ابن دقیق العید اور ابن تیمیہ نے، علامہ زلیحی لکھتے ہیں کہ ابن دقیق العید نے کتاب الامام میں اس حدیث پر تفصیلی کلام کیا ہے اور اس کے تمام طرق کو جمع کیا ہے ہر ایک کی الگ الگ چھان بین کی ہے جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ ضعیف ہے، ویسے یہ حدیث صحاح ستہ میں سے صرف سنن اربعہ میں ہے، اس کے علاوہ صحیح ابن خرمہ، صحیح ابن حبان اور مسند احمد میں بھی ہے، امام ترمذی نے غلاب عادت اس حدیث پر کوئی حکم صحت یا حسن کا نہیں لگایا ہے۔

۳۔ مسلک الاجمال یعنی اس حدیث میں اجمال ہے اور حدیث محل سے استدلال صحیح نہیں، یہ جواب امام طحاوی کا ہے وہ کہتے ہیں کہ قلہ کئی معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کے معنی قائمہ رجل، اس جبل، ہر بلند چیز اور اونٹ کا کوہان کے بھی آتے ہیں، نیز قلہ جزہ یعنی ٹہرے اور ٹکے کو بھی کہتے ہیں، اور پھر ٹکے بھی کئی طرح کے ہوتے ہیں چھوٹے اور بڑے وہ کہتے ہیں کہ یہاں قلہ جزہ کے معنی میں ہے اور اس سے مراد جزہ کبیرہ ہے، جس کی مقدار ان کے یہاں ڈھائی سو اور ایک قول کی بنا پر تین سو رطل ہے اور قلتین کی مجموعی مقدار پانچ سو یا چھ سو رطل ہے، ہم نے کہا کہ قلہ تو سب طرح کا ہوتا ہے چھوٹا بھی بڑا بھی، انھوں نے کہا کہ مقام ہجر کا قلہ مراد ہے جو عرب میں مشہور ہے، چنانچہ ایک روایت میں قتال ہجر کی تصریح ہے جیسا کہ ابن عدی کی کتاب الکامل میں ہے، علامہ زلیحی نے جواب دیا کہ اس کی سند میں مغیر بن سقلاب سے جو منکر المحدث ہے۔

۴۔ مسلک التأویل یعنی یہ حدیث مآول ہے حدیث کے معنی وہ نہیں ہے جو آپ کہتے ہیں کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، بلکہ لم یحصل الغیث کے معنی ہیں کہ مار قلیل چاہے دو ٹکوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نجاست کا متحمل نہیں ہوتا، اس کو برداشت نہیں کر پاتا اور ناپاک ہو جاتا ہے، اور اس میں قلتین کی کوئی جمعیت نہیں ہے بلکہ مراد ہر قلیل پانی ہے، یہ جواب صاحب ہدایہ نے اختیار کیا ہے وہ کہنے لگے کہ صاحب ہدایہ تو حنفی ہیں وہ تو کہیں گے ہی، ہم نے کہا کہ علامہ طیبی جو شافعی ہیں اور مشہور شارح مشکوٰۃ ہیں انھوں نے

لہ ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے درس ترمذی میں حدیث قلتین پر کلام کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ہم اس حدیث کے جو جوابات دیں گے ان میں سے ہر جواب کو مسلک کے ساتھ تعبیر کریں گے مثلاً مسلک الاضطراب مسلک الاجمال وغیرہ چنانچہ ان ہی کے اتباع میں ہم نے، کئی ہی طرز اختیار کیا۔ فیغز اللہ لنا ولہم۔

بھی اس معنی کا احتمال لکھا ہے۔

۵۔ مسلک المعارضۃ بالروایات الصیحہ، یعنی ہم اس حدیث کے مقابلے میں صحیح اور قوی روایات اس کے خلاف پیش کرتے ہیں جن کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔ ۱۔ ایک حدیث المستفیظ من النوم ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ جب آدمی سو کر اٹھے تو پانی کے برتن میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے اس میں ہاتھ ڈالنے کی ممانعت مطلقاً کی گئی ہے خواہ اس پانی کی مقدار قلتین ہو یا کم زائد گھروں کے اندر برتنوں میں قلتین بلکہ اس سے بھی زائد پانی اس زمانے میں جمع رہتا تھا اس کے باوجود یہ حکم دیا جا رہا ہے قلتین اور مادون القلتین کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ ۲۔ تیر ایک صحیح روایت میں ہے جو آگے ابوداؤد میں بھی تیسرے باب میں آرہی ہے لا بیوک أحد کوف الماء الذی ادریہ حدیث صحیح بلکہ جملہ صحاح ستہ کی ہے، اس حدیث میں مارا کہ میں خواہ وہ قلتین سے کم ہو یا زائد مطلقاً پیشاب کرنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا ہے، اگر قلتین کا حکم مادون القلتین سے مختلف ہوتا تو اس کی طرف ضرور اشارہ ہونا چاہئے تھا تاکہ لوگ تنگی میں مبتلا نہ ہوں۔

۶۔ مسلک الإلزام بإجمال بعض الحدیث۔ یہ حدیث دراصل سورسباع کے بارے میں وارد ہوئی ہے، جیسا کہ شروع باب میں ہم کہہ چکے ہیں اور اس حدیث کا متعنی یہ ہے کہ سورسباع ناپاک ہو حالانکہ شافعیہ اس کی ناپاکی کے قائل نہیں ہیں، لہذا حدیث کے جزین میں سے ایک کا اجمال اور دوسرے کا اجمال لازم آیا۔

۷۔ مسلک مخالفة الاجماع، یعنی یہ حدیث ایک لحاظ سے اجماع کے خلاف ہے تشریح اس کی یہ ہے جیسا کہ طحاوی میں ہے کہ ایک حبشی بئر زخزم میں گر کر مر گیا تھا تو اس وقت حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور ابن عباسؓ نے یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ اس کا پورا پانی نکالا جائے اس وقت وہاں پر دوسرے صحابہ کرام بھی موجود تھے، کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، اور یہ ظاہر ہے کہ بئر زخزم کا پانی قلتین سے زائد ہی ہوگا پھر بھی ناپاک ہو گیا معلوم ہوا کہ قلتین بھی قلیل ہے، کثیر نہیں ہے۔

شافعیہ کی طرف سے کسی نے جواب دیا کہ ہو سکتا ہے کہ زخج بئر کا حکم خروج دم کی وجہ سے دیا گیا ہو یعنی اس حبشی کے بدن سے خون بہنے لگا ہو، ہم کہتے ہیں یہی ہی آخر جب وہ قلتین تھا تو کیوں ناپاک ہوا وہ اس کے علاوہ اور بھی مختلف جوابات دیتے ہیں، یہی وہی وغیرہ نے اس قصہ کی روایت پر سنداً کلام کیا ہے کہ منقطع ہے اور بعضوں نے کہا کہ خود اہل مکہ اس واقعہ سے ناواقف ہیں یہ قصہ ان کے یہاں مشہور نہیں ہے، اہل کوفہ کو اس کی خبر کیسے ہو گئی جب کہ واقعہ کا قلع مکہ سے ہے تفصیل امالی الاخبار میں دیکھی جائے۔

حافظ ابن القیمؒ نے ابوداؤد کی شرح تہذیب السنن میں حدیث القلتین پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے

اور شروع میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث سے استدلال کرنا پندرہ مقامات اور منازل کو طے کرنے پر موقوف ہے۔ جواب تک طے نہیں ہو سکے، نیز انھوں نے لکھا ہے کہ پانی کے مسئلہ میں عموم بکوی یعنی ابتداء عام ہے سب کو اس کی حاجت ہے اور حدیث القلتین کو روایت کرنے والے صحابہ کی اتنی بڑی جماعت میں بخیر عبداللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں ہے۔ مشہور روایت میں صرف وہی اس کے راوی ہیں، نیز اس حدیث کو عبداللہ بن عمرؓ کے تلامذہ میں سے سوائے عبداللہ بن عبید اللہ کے اور کوئی روایت نہیں کرتا ہے، خاتین سالہ و این نافع؛ یعنی سالم اور نافع جو کثرت سے ان کی روایات کے راوی ہیں وہ کہاں گئے، وہ کیوں نہیں اس حدیث کو ان سے روایت کرتے وغیرہ وغیرہ بہت سوال جواب کئے ہیں۔

ہمارے حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے حدیث القلتین کے بارے میں ایک الگ ہی مسلک اختیار فرمایا۔ وہ یہ فرماتے ہیں کہ نہایت بار کے اندر اصل متنبی بہ کی رائے کا اعتبار ہے۔ حضرت مولانا یحییٰ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو کب میں تحریر فرماتے ہیں کہ جب ترمذی شریف میں حدیث القلتین آئی تو حضرت نے اپنے شاگردوں سے ایک مختصر ماحوف خضر کر دیا جو طولاً و عرضاً تقریباً چھ باشت تھا اور کھدوانے کے بعد قلتین پانی اس میں ڈالا گیا پھر اس کی ایک جانب کی تحریک کی گئی جس سے جانبِ آخر متحرک نہیں ہوئی تو اس پر حضرت نے فرمایا کہ حدیث القلتین ہمارے خلاف نہیں ہے لہذا کسی جواب کی حاجت نہیں ہے۔ حضرت اقدس گنگوہی کی طبیعت حدیث کی توجہات کی طرف خوب چلتی تھی نسبت تضعیف روایت یا رواۃ کی طرف دہم منسوب کرنے کے؛ اور حضرت کو احادیث کی توجہ میں بہت بڑا ملکہ مامصل تھا، بہر حال حضرت گنگوہی کا یہ جواب ہے اور حضرت نے اس پر اور بھی تفصیلی کلام فرمایا ہے، کو کب میں دیکھا جاتے لیکن ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا میلان اس طرف نہیں ہے جیسا کہ حاشیہ کو کب کے دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي بَعْزِ بُضَاعَاتِ

﴿

احکام المیاء کے سلسلہ کا یہ وہ باب ثانی ہے جس میں معنی نے مالکیہ کا مستدل ذکر فرمایا ہے، پہلے باب میں شافعیہ و حنابلہ کا مستدل گذر چکا ہے۔

۱۔ عن ابی سعید الخدریؓ انما قیل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے عرض کیا گیا کہ کیا ہمیں بربضاعہ کے پانی سے وضو کرنا چاہئے، حالانکہ وہ ایک ایسا کنواں ہے جس میں گندگیاں حیض کے چیتھڑے اور اسی طرح مردار جالور کتے اور دوسری گندی چیزیں اس میں ڈالی جاتی ہیں تو اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ پانی طاہر و مطہر ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی ہے۔

قولنا استوضاء یہ صیغہ جمع شکم اور واحد مذکر حاضر دونوں طرح مروی ہے، لیکن اجماع صیغہ تکم ہے اور بصیغہ واحد حاضر خلاف ادنیٰ اور طریقہ سوال کے خلاف ہے بڑوں سے اس طرح سوال کرنا مناسب نہیں ہے بضاعتنا ہمارے منہ اور کمرہ دونوں طرح منقول ہے، مشہور منہ ہے یہ آباریدینہ میں سے ایک مشہور کنواں ہر بعض کہتے ہیں بضاعتنا صاحب بئر کنویں کے مالک کا نام ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ اس جگہ کا نام ہے جہاں پر یہ کنواں ہے، منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وضو کا خمار اور لعاب دہی اس میں ڈالا ہے اور آپ اس کنویں کے پانی کو مریض کو صحت کی نیت سے پینے کے لئے فرماتے تھے جِلْعَلَح یعنی ڈالے جاتے ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ قصد اڈانے جاتے ہیں اور لوگ ایسا کرتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کنویں کا محل وقوع کچھ ایسا نشیب میں تھا کہ ہوا اور سیلاب کے پانی نے کوڑیوں پر کی گندی چیزیں اس میں جاگرتی تھیں، اسلئے کہ پانی کو گندا کرنے کے لئے کوئی سمجھدار آدمی تیار نہیں ہو سکتا، غیر مسلم بھی ایسا نہیں کر سکتے چہ جائیکہ مسلمان، شراح نے اسی طرح لکھا ہے حیض یہ جمع ہے حیضۃ بالکسر کی جس کے معنی ہیں حیض کے چیتھڑے۔

قولنا الماء طہور ولا ینجس شئ، پانی کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ میں سب سے زیادہ توح مالکیہ کے یہاں ہے، اس حدیث سے

حدیث بربضاعہ سے مالکیہ کا استدلال اور دوسرے ائمہ کا اس سے اعتذار

وہ حضرات استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں مار قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، ہر پانی کے بارے میں یہی کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں یہ اشکال ہے کہ تغیر و صف کے بعد تو ان کے یہاں بھی ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے انہوں نے یہ کہا کہ تغیر و صف والی شکل مستثنیٰ ہے اس لئے کہ اسی حدیث میں دار قطنی کی ایک روایت میں (لما غلب علیہ) اور طعمہ کی زیادتی موجود ہے اور اب مطلب یہ ہو گیا کہ مار قلیل ہو یا کثیر ناپاک نہیں ہوتا الا یہ کہ اس کا کوئی وصف بدل جائے، دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ اس حدیث سے آپ کا استدلال دار قطنی کی استثناء والی روایت کے بغیر ممکن نہیں ہے اور دار قطنی کی روایت ضعیف ہے وہ قابل استدلال نہیں ہے۔

شافیہ و حنابلہ نے اپنے مسلک کے پیش نظر کہا کہ اس حدیث میں مار سے مراد مطلق پانی نہیں ہے

بلکہ وہ پانی مراد ہے جو سَوَل غرض ہے یعنی ماہِ بَرِ بضا، لہذا مطلب یہ ہوا کہ بَرِ بضا کا پانی پاک ہے لا ینجس شیئاً اور اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ بَرِ بضا بڑے قسم کا کنواں تھا، اس کا پانی کسی حال میں تلتین سے کم نہ تھا، پس اسی لئے حضور نے فرمایا کہ کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کر سکتی، ہاں! تغیر و صف کے بعد تو بالاجماع ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے وہ صورت خارج ہے۔

احناف نے اس حدیث میں اپنے مسلک کی روشنی میں کہا کہ بات تو یہی ہے جو شافعیہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں پانی بَرِ بضا کا پانی مراد ہے، مگر حدیث میں اس پر عدم نجس کا جو حکم لگا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ ظہری ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کنویں کا پانی بوجہ کثرت استعمال کے بمسخرۃ جاری تھا اور مار جازی و قویح نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا، چنانچہ شرح نے لکھا ہے کہ متعدد بسائین بوساعہ کو اس کنویں کے ذریعہ سیراب کیا جاتا تھا، کہتے ہیں وہ پانچ باغ تھے پانی کے جاری ہونے کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ نہر کی طرح جاری تھا بلکہ مطلب وہ ہے جو اوپر لکھا گیا، اس کنویں کے پانی کے جاری ہونے کو امام طحاویؒ نے واقدی سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ واقدی کا قول حجت نہیں ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ واقدی کا قول کم از کم تاریخ میں حجت ہے، احکام شرعیہ میں نہ یہی اور یہ بات یعنی اس کے پانی کا جاری ہونا تاریخ یعنی تاریخ بَرِ بضا سے متعلق ہے۔

حدیث بَرِ بضا کے بارے میں امام طحاویؒ کی رائے | ایک بات یہاں پر بہت اہم ہے جس کی طرف امام طحاویؒ نے

اشارہ فرمایا ہے، وہ یہ کہ مالکیہ کا استدلال اس حدیث سے اس وقت صحیح ہے جب حدیث میں یہ مراد ہو کہ مذکورہ نجاست اس کے اندر فی الحال موجود ہیں اس لئے کہ ان کا مسلک یہی تو ہے کہ مارِ قلیل ہو یا کثیر و قویح نجاست کے بعد نجاست کے اس میں ہوتے ہوئے تا وقتیکہ اس پانی میں تغیر پیدا نہ ہو ناپاک نہیں ہوتا اور یہاں پر ایسا نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات عند العقل محال ہے کہ کسی کنویں میں اتنی کثیر نجاست واقع ہو جائے اور پھر اس کا پانی تغیر نہ ہو بلکہ تغیر ضروری ہے، اور تغیر کے بعد پانی سب کے نزدیک ناپاک ہو جاتا ہے، لہذا حدیث کے معنی یہ متعین ہیں کہ صحابہ کی مراد یہ ہے کہ یا رسول اللہ! بَرِ بضا ایسا کنواں ہے جس میں اس طرح کی نجاستیں واقع ہو جاتی ہیں، اور پھر کثرت استعمال کی وجہ سے وہ سب نکل جاتی ہیں تو اب ان نجاست کے نکلنے کے بعد ہم اس کے پانی کو ناپاک قرار دیں یا پاک؟ حضور نے فرمایا نہیں! پاک قرار دیا جائے، لہذا الماء طہور لا ینجس شیئاً کے معنی یہ ہوتے کہ کنواں ناپاک ہونے کے بعد، ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناپاک نہیں ہو جاتا بلکہ اخراج نجاست کے بعد پاک ہو سکتا ہے جیسا کہ آپ نے ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا المؤمن

لا یُجسّس اس کے بھی یہ معنی نہیں ہیں کہ مومن ناپاک نہیں ہوتا بلکہ مراد یہ ہے کہ لایق غیبتاۓ بعد الطہیر علیٰ ہذا القیاس کنویں کا پانی، یہ مطلب نہیں کہ ناپاک ہی نہیں ہوتا بلکہ ناپاک باقی نہیں رہتا، لہذا مالکیہ کا استدلال اس حدیث سے بے محل ہے ہذا ما قالوا لعلیٰ ہادی میں کہتا ہوں اسی طرح شافعیہ نے اس حدیث کا جو عذر اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا تھا کہ بَرِ بضاعہ کا پانی قلتین تھا اس لئے ناپاک نہیں ہوا امام طحاویؒ کی مذکورہ بالا تقریر کے بعد یہ اعتذار بھی ہبائے مشوراً ہو جاتا ہے۔

اب امام طحاویؒ کی اس تقریر پر یہ اشکال ہو گا کہ اگر مراد یہ ہے کہ اخراج نجاست کے بعد صحابہ یہ سوال کر رہے ہیں کہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟ تو اب سوال کی بات ہی کیا رہ گئی ہے۔ جب نجاستیں نکال دی گئیں تو پاک ہو ہی گیا۔ جواب یہ ہے کہ اخراج نجاست کے بعد بھی یہ مقام محل سوال ہے اس لئے کہ عقل و قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کنواں کوئی سا بھی ہو ایک مرتبہ ناپاک ہونے کے بعد باوجود اخراج نجاست کے پھر وہ آئندہ کبھی پاک نہ ہو اس لئے کہ کنویں کے اندر کا جو گارامٹی ہے اور کنویں کی چاروں طرف کی جو دیواریں ہیں وہ ایک بار ناپاک ہو چکی ہیں، اخراج نجاست اور نزع مار کے باوجود وہ دیواریں اور مٹی کیسے پاک ہو سکتی ہیں لہذا ایک بار کنواں ناپاک ہو کر ہمیشہ کے لئے ناپاک ہونا چاہیے، تو اس خیال کی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تردید فرمائی کہ قیاس کا تقاضا کچھ بھی ہو لیکن حکم شرعی اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کنواں و قورع نجاست سے ناپاک ہو جائے تو اخراج نجاست اور نزع مار کے بعد اس کنویں کے پانی کو پاکی کا حکم دیا جاتا ہے۔

حدیث کی مذکورہ بالا تشریح و تقریر کے بعد حدیث بَرِ بضاعہ خفیہ کا مسئلہ کھلانے کی مستحی ہو جاتی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے ایک جگہ لکھا ہے وعلیہ عمل بالصفیۃ ای بعد تعین المراد، واللہ اعلم۔

ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ حدیث الباب اپنے عموم پر اگر تم میں سے کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے بلکہ ہر ایک نے اس میں اپنے مسلک کے مطابق قید لگا کر اس سے استدلال یا اعتذار کیا ہے۔

۲۔ حدثنا احمد بن ابی شعیبہ الخ قولہ عن عبید اللہ بن عبد اللہ، اس حدیث کی سند میں یہ راوی ہے اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ مجہول ہے، بعضوں نے کہا کہ مستور ہے، اور ان کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے کہا عبید اللہ، اور بعض کہتے ہیں عبد اللہ، پھر باپ کے نام میں بھی دو قول ہیں، ایک عبد اللہ دوسرا عبد الرحمن، اس طرح چار قول ہو گئے۔ عبید اللہ بن عبد اللہ، عبید اللہ بن عبد الرحمن، عبید اللہ بن عبد الرحمن، عبد اللہ بن عبد الرحمن، اور باپ چھوٹا قول یہ ہے کہ ان کا نام عبد الرحمن بن رافع ہے۔

حدیث بَرِ بضاعہ صحیحہ و تقم کے اعتبار سے | متعمین میں نہیں ہے امام ترمذیؒ نے اس کو حسن

کہا ہے اور امام احمد نے اس کی تصحیح کی ہے، البتہ ابن القطان نے راوی مذکور کی وجہ سے اس حدیث کو مسلسل قرار دیا ہے، اور یہ پہلے آچکا کہ اس حدیث میں دارقطنی کی ایک روایت میں إلا ما غلب علی ریحہ او طعمہ کی زیادتی ہے اور یہ بھی آچکا کہ یہ زیادتی ضعیف ہے، کیونکہ اس میں رشید بن سعد ہے جو متروک ہے۔
قال ابو داؤد وسمعت قتیبہ بن شیبہ شیخ مصنف کہتے ہیں کہ میں نے بر بضاعہ کے نگران سے اس کنویں کی گہرائی کے بارے میں سوال کیا کہ اس میں زائد سے زائد پانی کتنا رہتا ہے تو اس نے کہا إلی الغائۃ یعنی ناف کے قریب تک، اور بتایا کہ جب کم ہو جاتا ہے تو تقریباً گھٹنوں تک رہ جاتا ہے۔

اس کے بعد امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ جب میری مدینہ طیبہ حاضری ہوئی تو میں بھی اس کنویں کی زیارت کے لئے گیا، امام ابو داؤد نے یہ اہتمام فرمایا کہ اپنی چادر کے ذریعہ اس کے عرض کو ناپا، ناپنے کی شکل یہ بتا رہے ہیں کہ اول میں نے اپنی چادر کو اس کنویں کے منہ پر پھیلا دیا، پھر چھنا حصہ کنویں پر تھا اس کپڑے کو ناپ لیا جس سے اس کا عرض معلوم ہو گیا، جو چھ ذراع تھا، اور کہتے ہیں کہ میں نے اس باغیاں سے جس نے مجھے اس کنویں تک پہنچایا تھا سوال کیا کہ اس کنویں میں کوئی تعمیری تغیر ہوا ہے یا اسی بنا پر قائم ہے جو عہد نبوی میں تھی؟ تو اس نے بتلایا کہ یہ اسی حال پر ہے، امام ابو داؤد کہتے ہیں میں نے اس میں جھانک کر دیکھا تو اس کے پانی کو متغیر اللون پایا، باغات میں جو کنویں ہوتے ہیں ان میں چونکہ درختوں کے پتے گرتے رہتے ہیں اس لئے پانی کی رنگت میں تغیر آئی جاتا ہے، بظاہر یہ اسی کا اثر تھا۔

یہاں پر ایک مسئلہ ہے وہ یہ کہ ماہ مخلوط بشی، طاہر سے طہارت جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے جس سے پانی کا وصف تغیر ہو جائے جیسے مابلون یا خطی کا پانی تو اس سے طہارت وضو و غسل جائز نہیں، حنفیہ کے نزدیک جائز ہے اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، چنانچہ اس کتاب میں ابواب الغسل کے اندر ایک مستقل باب اس سلسلہ کا آ رہا ہے باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی۔

امام ابو داؤد اور ان کے شیخ قتیبہ دونوں نے اس کنویں کی تحقیق حال کا جو اہتمام فرمایا وہ اس وجہ سے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زبانہ کا ایک مبارک کنواں ہے، مشہور آثار مدینہ میں سے ہے اور طہارت ماہ و نجاست ماہ کا ایک مسئلہ شرعیہ اس سے وابستہ ہے لہذا اسکے ثایان اسکے ساتھ معاملہ کیا گیا۔
 اور نیز یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ وہ ایک بڑے قسم کا کنواں تھا جس کے اندر پانی کثیر تھا، بظاہر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قلتین سے کم نہ تھا اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے عدم نجاست کا حکم فرمایا، ہم کہتے ہیں کہ اسکے پانی کی کثرت سے ہمیں انکار نہیں باوجود کثرت کے وہ بات ہے جس کو حنفیہ کہتے ہیں ماء لا مکان جاری فی البساتین اور دراصل اس کے عدم تجسس کا یہی منشاء ہے۔

بَابُ الْمَاءِ لَا يَجْنِبُ

(۵)

ترجمہ الباب کی تشریح اور اس کی غرض | یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، آگے حدیث میں
یہی لفظ آرہے ہیں، احقر کی رائے یہ ہے کہ

چونکہ نجاست کی دو قسمیں ہیں، حسیہ اور معنویہ، تو گزشتہ دو بابوں میں اس پانی کا ذکر تھا جو نجاست حسیہ
سے متاثر ہوا ہو یہاں سے اس پانی کا حکم بیان کرتے ہیں جو نجاست معنویہ سے متاثر ہوا ہو، نجاست
معنویہ سے مراد حدث اور جنابت ہے یعنی وہ پانی جس کے ذریعہ سے حدث اصغر یا اکبر کا ازالہ کیا گیا
ہو وہ پانی پاک ہے یا ناپاک، اور آپ جانتے ہی ہیں کہ اس قسم کے پانی کو فقہاء کی اصطلاح میں ماہ مستعمل
کہا جاتا ہے تو گویا مصنف کی غرض اس باب سے ماہ مستعمل کا حکم بیان کرنا ہے یہ

ماہ مستعمل میں مذاہب ائمہ | ماہ مستعمل کا مسئلہ اختلافی ہے، امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ
ماہ ہر دو مہتر ہے اور امام شافعی و احمد کا رائج قول یہ ہے کہ طاہر
ہے مہتر نہیں ہے، اور حنفیہ کے یہاں تین روایات ہیں مشہور اور رائج۔ یہی ہے کہ طاہر ہے مہتر نہیں ہے
یہ امام صاحب سے امام محمد کی روایت ہے، اور دوسری روایت امام صاحب کی جس کے راوی امام ابو یوسف
اور حسن بن زیاد ہیں یہ ہے کہ وہ نجس ہے، لیکن حسن بن زیاد سے نجاست غلیظہ اور ابو یوسف سے نجاست خفیفہ منقول ہے۔

عن ابن عباس قال اغتسل بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ بعض سے مراد حضرت
ابن عباس رضی اللہ عنہ کی خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا جیسا کہ دارقطنی وغیرہ کی روایت میں ہے، اور چونکہ یہ ان کے محرم تھے
اس لئے اندر کی بات نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے ایک برتن کے پانی
سے غسل فرمایا، اس کے بعد اسی پانی سے وضو یا غسل کے لئے حضور تشریف لائے، اس پر حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے
عرض کیا کہ یہ میرے غسل کا بچا ہوا پانی ہے اور میں نے اس سے غسل جنابت کیا ہے، مطلب یہ تھا کہ
آپ اس کو استعمال نہ فرمائیں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ان الماء لا یجنب یعنی اگر جنبی کسی پانی کو استعمال
کرے تو جو پانی باقی رہ گیا ہے اس کو جنبی نہیں کہا جائے گا وہ تو اپنے حال یعنی طہارت پر قائم ہے۔

لہ ترجمہ الباب کی یہ غرض مصنف کی تراجم کی ترتیب کے پیش نظر ہے کہ یہاں بحث طہارۃ الماء و نجاستہ الماء کی چل رہی ہے بخلاف
ترمذی شریف کے وہاں کی نوعیت دوسری ہے، امام ترمذی نے حدیث الباب کو باب فصل طہور المرأة کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے
اور انہوں نے اس حدیث پر ترجمہ قائم کیا ہے باب الرخصة فی ذلک یعنی جواز الاضطرار لفصل طہور المرأة وہاں یہ دقت استنباط
اور باریک بینی نہیں چلے گی ۱۲

حدیث کی ترجمہ الباب سے مطابقت

اب یہاں سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمہ الباب سے مطابقت کیسے ہے، کیونکہ ترجمہ سے مقصود

تو مار مستعمل کا حکم بیان کرنا ہے تو کیا یہ باقی پانی مار مستعمل تھا؟ جواب یہ ہے کہ یہ پانی تو واقعی مستعمل نہیں تھا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو الفاظ ارشاد فرمائے ہیں الماء لا یجذب اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے، اس لئے کہ پانی کے جینی بنونے کا کیا مطلب؟ یہی تو مطلب ہے کہ جنابت کے اثر اور جنابت میں استعمال کرنے سے پانی متاثر نہیں ہوتا، گویا ترجمہ الباب لفظ حدیث سے مترشح ہو رہا ہے، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب محدث یا جینی پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دے گا تو اس لحاظ سے وہ پانی مستعمل ہو جائے گا، کیونکہ ہاتھ ڈالنے والا جینی ہے اور یہاں بھی بظاہر ایسا ہی ہوا ہو گا کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل کے شروع میں اپنے ہاتھ اس میں ڈالے ہوں گے اور ہاتھوں میں ظاہر ہے جنابت کا اثر تھا لہذا یہ پانی مستعمل ہوا، غرضیکہ اثبات ترجمہ کے لئے مترشح مطابقت ضروری نہیں ہے بلکہ ترجمہ کی طرف حدیث میں اشارہ ہو جانا بھی کافی ہے۔

قوله فی بحفنة، حضرت نے بذل میں اس کی توجیہ اس طرح فرمائی ہے اى مذهبک یدھانی بحفنة یعنی برتن میں ہاتھ ڈال کر پانی لے رہی تھیں اور دارقطنی کی روایت میں فی کے بجائے لفظ من ہے، وہ لو بالکل صاف ہے محتاج تاویل نہیں ہے حضرت نے جو تاویل فرمائی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر ظرفیت حقیقی مستعد ہے اس لئے کہ یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے پانی کے ٹپ میں اندر بیٹھ کر غسل فرمایا ہو اور پھر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے وضو یا غسل کا ارادہ فرمائیں یہ نظافت کے قطعاً خلاف ہے لہذا بحفنة یہ باب افعال سے بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں بضم الیاء ہو گا، اور مجرد سے بھی ہو سکتا ہے، مجرد میں اس کا مصدر باب فتح اور صبح اور کرم یہ نول سے آتا ہے۔

باب البول فی الماء الزاکد

(۳)

حدیث الباب مسلک احناف کی واضح دلیل | یہ وہ میرا بیج جس کے بارے میں پہلے آچکا کہ اس سے جغیرہ کے مسلک کی تائید

لے لیکن کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل کے وقت اس برتن میں ہاتھ دھونے کے بعد ڈالے ہوئے دھونے پہلے ان کا برتن میں ہاتھ ڈالنا ان کی شان سے بعید ہے لیکن حضور کے الفاظ ان الماء لا یجذب واقعہ پر اجماعی طرح اسی وقت منطبق ہوتے ہیں جب انہوں نے ہاتھ برتن میں قبل غسل ڈالے ہوں اور الفاظ نبوی ہی کے پیش نظر ترجمہ الباب کا اثبات ہوا کرتا ہے۔

ہوتی ہے حدیث الباب میں مار داکم میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ کہ پیشاب کر کے اس کو ناپاک نہ کیا جائے، اب ہم کہتے ہیں کہ دیکھیے آپ نے مطلقاً مار داکم میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا اب وہ مار داکم قلیق بھی ہو سکتا ہے اور اس سے کم وزائد بھی آپ کی جانب سے اس میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی ابن دقیق العین فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کا مسئلہ ہے، نیز وہ لکھتے ہیں۔

امام شافعیؒ اس کو مادون القلیق کے ساتھ عقیدہ کرتے ہیں، امام مالکؒ چونکہ الماء طہور لا ینقض شیء والی روایت سے استدلال کرتے ہیں اور گویا وہ ان کے موافق ہے، اور ظاہر ہے کہ حدیث الباب اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اس لئے مالکیہ نے اس حدیث کا حل یہ سوچا کہ اس کو صرف کراہت پر محمول کیا جائے یعنی گونا پاک نہیں ہوگا لیکن کرنا نہیں چاہئے، مکر وہ ہے شافعیہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ تاویل کی کہ یہ حدیث اس پانی پر محمول ہے جو مادون القلیق ہو، قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ شافعیہ دینا بلکہ دونوں کا جواب ایک ہی ہوتا کیونکہ دونوں قلیق کے قائل ہیں، لیکن امام احمدؒ نے یہ نہیں فرمایا، بلکہ انہوں نے ایک اور بات فرمائی وہ یہ کہ متعلقہ قلیق وقوع نجاست سے اگرچہ ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ تیسرہ واقع نہ ہو، لیکن بول آدمی اس سے مستثنیٰ ہے یعنی بول آدمی کے وقوع سے قلیق بھی ناپاک ہو جاتا ہے، ہاں اس کے علاوہ دوسری نجاست کا حکم وہی ہے جو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قلیق ناپاک ہوگا اس سے کم ناپاک ہو جائے گا، غرضیکہ یہ حدیث عند الجمهور مآذول اور عقیدہ ہے بخلاف احناف کے کہ انکی تودلیل ہی ہے۔

طہارت الماء کے مسئلہ میں حنفیہ کے دلائل | نیز حنفیہ کے مسلک کی تائید حدیث المستیعظ من النوم سے بھی ہوتی ہے اس لئے کہ اس کا حاصل بھی

ہی ہے جو حدیث الباب کا ہے کہ برتن میں جو پانی رکھا ہوا ہے جو کہ مار داکم ہے اس میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے جائیں، یہاں پر بھی قلیق اور مادون القلیق کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے اور اسی طرح دلو بکلب والی روایات بھی مطلق ہیں، اور یہ تینوں حدیثیں جو حنفیہ کا مسئلہ اور مآخذ ہیں صحت و قوت کے اعتبار سے حدیث القلیق کے مقابل میں بہت اونچی ہیں متفق علیہ ہیں ان کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔

قولہ لا یبولون احدکم جمہور کے نزدیک بول کی تخصیص نہیں ہے، غلط کا بھی ہی حکم ہے بلکہ وہ اور بھی زیادہ سخت ہے، ایسے ہی فی الماء الداکم میں سب صورتیں داخل ہیں براہ راست مار داکم میں پیشاب کرے یا اس کے قریب بیٹھ کر کرے جس سے وہ بہکر اس میں پہنچ جائے یا کسی برتن میں پیشاب کر کے اس برتن سے اس میں ڈالے اور یہ سب چیزیں عقلی بدیہی اور ظاہر ہیں مزید دلیل کی محتاج نہیں ہیں، لیکن یہاں پر ظاہر یہ ہے اپنی ظاہریت خوب دکھائی اور انہوں نے کہا کہ یہ حکم بول کے ساتھ خاص ہے

فانطاس میں داخل نہیں ہے اسی طرح براہ راست مار داکم میں پیشاب کرنا منوع ہے۔ برتن وغیرہ میں کر کے اس میں ڈالے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس کا شمار صرف جمود علی الظاہر ہے۔

باب کی دونوں حدیثوں کے مفہوم اور مقتضی میں فرق

جمع بین الفضل والبول سے ہے یعنی پہلے مار داکم میں پیشاب کرے اور پھر اس سے غسل کرے، منفرداً ہر ایک کی ممانعت نہیں ہے، چنانچہ مار داکم سے غسل کرنے میں کچھ بھی حرج نہیں ہے اور دوسری حدیث جو آگے آرہی ہے اس میں بجائے شر کے داؤ کے ساتھ ہے اور منہ کے بجائے فیہ ہے ولا یغسل فیہ اس دوسری حدیث میں ہنہ کا تعلق بول فی الماء الدائم اور اغتسال فی الماء الدائم ہر ایک سے ہے یعنی مار داکم میں نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں داخل ہو کر غسل کرے دونوں صورتوں میں پانی گندہ ہوگا

شرح السند | قولنا فی حدیث هشام یہ اس سند میں ایک نیا سا لفظ آیا ہے جو عام طور سے نہیں ہوتا ہے اس کے مطلب میں دو قول ہیں، حضرت تنگوہی کی تقریر میں ہے ای فی حدیث هشام الطویل والمذکور فیہنا جزاء منہ یعنی اس حدیث میں یونس کہتے ہیں کہ زائدہ نے مجھ سے هشام کی ایک طویل حدیث بیان کی جس کا ایک حصہ وہ ہے جو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہے جو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے فی حدیث هشام ای من حدیث مالک بن حدیث غیریہ مطلب یہ ہے کہ زائدہ کے اس حدیث میں بہت سے شیوخ ہیں جن سے زائدہ کو یہ حدیث پہنچی، ہمنملہ ان کے ہشام بھی ہیں اور زائدہ کہتے ہیں کہ میں یہاں جو حدیث بیان کر رہا ہوں، وہ اپنے شیخ ہشام سے نقل کر رہا ہوں گو یہ حدیث دوسروں سے بھی مجھے پہنچی ہے۔

باب الوضوء لبسؤر الکلب

(۳۰)

سور سباع میں مذابب ائمہ | کلب سباع بہائم میں سے ہے تو گویا یہاں سے مصنف سور سباع کا مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور خاص طور سے کلب دہرہ کا سور جیسا کہ اس سے اگلے باب میں آرہا ہے۔

سور سباع کے بارے میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے، امام مالک جملہ حیوانات کے سور کو ظاہر قرار دیتے ہیں، البتہ سور خنزیر کے بارے میں ان کے دو قول ہیں، ظاہر اور غیر ظاہر، امام شافعی

کے یہاں بھی سور سباع پاک ہے البتہ انہوں نے صرف دو کا استثنا کیا ہے سننیر اور کلب خفیف کے یہاں سور سباع مطلقاً ناپاک ہے صرف پڑھ اس سے ایک خاص عارض کی وجہ سے مستثنیٰ ہے جس کا باب آگے آرہا ہے اور حنابلہ کے یہاں سور سباع میں دونوں قول ہیں طہارت اور عدم طہارت۔

اس تہمید کے بعد جانتا چاہیے کہ اس ترجمۃ الباب
حدیث الباب میں تین اختلافی مسائل میں تین مسئلے ہیں، اول یہ کہ سور کلب پاک ہے یا

ناپاک، دوسرے یہ کہ اس سے وضو جائز ہے یا نہیں، تیسرے یہ کہ دلو بخ کلب کے بعد برتن کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

سو جانتا چاہیے کہ سور کلب جمہور ائمہ ثلاثہ کے یہاں ناپاک ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، مشہور قول یہ ہے کہ سور کلب و سننیر بلکہ تمام سباع کا سور پاک ہے فیض الباری میں لکھا ہے گویا مالکیہ کے یہاں نجاست سور کا باب ہی نہیں ہے، دیلمی مالکیہ کے اس میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً ناپاک مثل جمہور کے ۲۔ مطلقاً پاک ہے، ۳۔ کلب لمذون الاختیار جس کا پالنا جائز ہو گا سور پاک ہے اور غیر مذون کا ناپاک ہے، چوتھا قول وہ ہے جو ابن الما جشون مالکی کی طرف منسوب ہے، وہ کلب بدوی و عفری یعنی دیہاتی اور عفری کتبے میں منسرق کہتے ہیں کلب بدوی کا سور طہر اور عفری کا غیر طہر ہے۔

مسئلہ ثانی یعنی جواز الوضو بسور الکلب، یہ پہلے ہی مسئلہ پر متفرع ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جن کے یہاں سور کلب ناپاک ہے ان کے یہاں اس سے وضو بھی جائز نہیں ہے، اور امام مالک کے یہاں ایک قول کی بناء پر اس سے وضو جائز ہے یہاں دو قول اور ہیں، امام زہری کہتے ہیں جمہور ان لوگوں میں سے کہ سور کلب کے علاوہ کوئی اور پانی ہو تو جائز ہے، دوسرا قول سفیان ثوری کا وہ فرماتے ہیں هذا ماء وفي النفس منه شوب یتوضأ به، ویتیمم یعنی وہ کہتے ہیں کہ سور کلب پانی ہی ہے لیکن نفس میں اس کی طہارت سے شک ہے، لہذا اس سے وضو کرے اور ساتھ میں تسبیح کرے۔

مسئلہ ثالثہ میں اختلاف یہ ہے کہ خفیف کے یہاں تو اس برتن کے پاک کرنے کا وہی طریقہ ہے جو دوسری نجاست سے پاک کرنے کا ہے، اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اس باب کی روایات کے پیش نظر یہ فرماتے ہیں کہ اس میں تسبیح ہونی چاہیے یعنی سات بار دھونا، اور چونکہ ایک روایت میں جو آگے باب میں آرہی ہے تین مذکور ہے اس لئے حنابلہ کے یہاں بچائے سات کے آٹھ بار دھونا ضروری ہے، پھر چونکہ مالکیہ کے یہاں سور کلب پاک ہے اس لئے ان کے نزدیک غسل اتار کا حکم استحبائی ہے وجوبی نہیں ہے، باقی ائمہ کے نزدیک وجوبی ہے نیز شافعیہ اور حنابلہ تسبیح یعنی ایک بار مٹی سے

مانجھنے کے قائل ہیں اور مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ حاصل یہ کہ یہ حضرات ائمہ ثلاثہ جو روایات الباب پر عمل کے قائل ہیں اور ان کو منسوخ وغیرہ نہیں مانتے وہ احادیث کے اختلاف کی وجہ سے خود آپس میں مختلف ہیں ان سب کا عمل ان تمام روایات پر نہیں ہے البتہ حنا بلہ نے حدیث کے سب اجزاء پر عمل کیا چنانچہ وہ صرف تسبیح نہیں بلکہ تثنیہ کے قائل ہیں۔ اسی طرح تشریب کے بھی قائل ہیں، یہ تو ہوتے مسائل اور ائمہ کے اختلافات، اب رہ گئی بات دلیل کی۔

حنفیہ کی طرف سے احادیث الباب کی توجیہات

موافقت میں ہیں ہماری طرف سے ان کے کئی جواب دیئے گئے۔ اول یہ کہ ان روایات میں اضطراب ہے بعض میں تسبیح ہے اور بعض میں تثنیہ، اور یہ دونوں قسم کی روایتیں صحاح میں موجود ہیں اور دارقطنی کی ایک روایت میں جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے اس میں تخییر مذکور ہے اس طرح یسجد ثلاثاً او خمساً او سبعتاً۔ نیز بعض رواۃ نے تشریب کو ذکر کیا ہے اور بعض نے نہیں، بعض روایات میں ہے اَوَّلُهُنَّ بِالْتَرَابِ اور بعض میں ہے اَخْرَجْنَهُنَّ بِالْتَرَابِ، اور بعض میں ہے اَحْدَسْنَهُنَّ غَرَفِيكُنَّ ان روایات میں اضطراب مختلف اعتبار سے پایا جاتا ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان روایات کو استحباب پر محمول کیا جائے ہمارے یہاں بھی ایک قول استحباب تسبیح کا ہے، اور مشہور جواب یہ ہے کہ یہ احادیث ہمارے یہاں منسوخ ہیں، یہ روایات اس زمانہ کی ہیں جب ام کلثومؓ میں تشدید حمی حتیٰ کہ قتل کلاب کا حکم دیا گیا تھا اور بعد میں یہ تشدید اور قتل کا حکم منسوخ ہو گیا لہذا یہ دوسری تشدید یعنی سات بار دھونے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا ایک اور قرینہ نسخ کا یہ ہے کہ دارقطنی میں ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ وہ دلو بربخ کلب کے بعد برتن کو تین بار دھوتے تھے، پس راوی کا عمل اپنی بیان کردہ روایت کے خلاف علامت ہوا کرتی ہے نسخ کی اس نسخ والے جواب کو امام طحاویؒ نے وضاحت سے بیان کیا ہے لیکن اس پر حافظ ابن خبیرؒ نے اعتراض کیا اور طحاوی کے جوابات کو فرداً فرداً رد کیا ہے، پھر علامہ عینیؒ نے حافظ کے ایرادات کو الگ الگ رد فرمایا ہے، ایک مناظرہ کی سی شکل ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے۔

حافظ کا اصل اشکال نسخ پر یہ ہے کہ قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، اور تسبیح وغیرہ کی روایات بعد کی ہیں، کیونکہ ان کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں، شیعہ میں اسلام لائے حاصل یہ کہ قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، پھر کچھ روز بعد منسوخ ہو گیا تھا، اور یہ تسبیح والی روایات اس

کے بعد کی ہیں لہذا ان کے منسوخ ہونے کا کیا مطلب؟ ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ اولاً تو تاخر اسلام سے تاخر روایت پر استدلال صحیح نہیں ہے، دوسرے یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی عادت جیسا کہ مشہور ہیں الحدیث ہے ارسال کی تھی، یعنی وہ کسی قدیم الاسلام صحابی سے حدیث سنکر بلا واسطہ اس کو نقل کر دیا کرتے تھے، اور ایسی روایت کو مرسل صحابی کہتے ہیں تو یہاں پر بھی یہ احتمال ہے کہ انھوں نے یہ روایات کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر بیان کی ہوں، اور فی الواقع یہ روایات اسی زمانہ ابتداء ہجرت کی ہوں، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابو داؤد کے اسی باب کے اخیر میں حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت آرہی ہے جس میں وہ یہ فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ وسلم نے قتل کلاب کا حکم فرمایا۔ ثم قال ما لکم محمد ولکم الخ کتایہ ہے کہ بقول آپ کے قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، حالانکہ عبداللہ بن مغفلؓ تاخر الاسلام صحابی ہیں تو پھر وہ اس کو کیسے نقل کر رہے ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ مرسل صحابی ہے، کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر نقل کر رہے ہیں۔

نظر طحاوی اور اس پر اشکال و جواب | امام طحاویؒ نے ایک بات بطریق نظر فرمائی ہے کہ دیکھیے کتا اگر کسی برتن میں پیشاب پاخانہ کرے

تو وہاں پر تسبیح کسی کے یہاں نہیں ہے تو کیا دلوغ کلب کا حکم ان دونوں سے زیادہ شدید ہے، جب وہاں سات بار دھونا ضروری نہیں ہے تو یہاں بھی نہیں ہونا چاہئے، اس پر حافظ صاحب بولے یہ قیاس فی مقابلۃ انفس ہے، علامہ عینیؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ قیاس نہیں ہے بلکہ استدلال بدلالة انفس ہے۔

۱۔ قال ابو داؤد وکنذ لاہ قال ایوب الخ اس حدیث کا مدار محمد بن میر بن بکرؒ ہے، پھر ان کے تلامذہ مختلف ہیں، شروع میں ہشام آئے تھے، اس کے بعد مصنفؒ دو اور کا ذکر فرما رہے ہیں ایوب اور عقیب کہ جس طرح ہشام نے کہا اسی طرح ان دونوں نے بھی کہا اب سوال یہ ہے کہ تشبیہ کس بات میں ہے؟ کیونکہ یہاں رواقہ کے دو اختلاف ہیں ایک حدیث کے موقوف و مرفوع ہونے کا، دوسرے اولہن بالتراب کا اس لئے کہ بعض نے کہا ہے السابعة بالتراب جیسا کہ قتادہ کی روایت میں آگے آرہا ہے، میرے نزدیک یہاں پر تشبیہ اس ثانی اختلاف میں ہے، مطلب یہ ہوا کہ محمد بن میر بن بکر کے تلامذہ میں سے جس طرح ہشام نے اولہن بالتراب نقل کیا ہے اسی طرح ایوب اور عقیب نے بھی اولہن بالتراب نقل کیا۔

۲۔ حدثنا سعد بن قولمہ وحدثنا محمد بن عیاد الخ یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند میں مصنفؒ کے شیخ الشیخ معمرؒ ہیں اور دوسری سند میں حماد بن زید اور پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایوب مختارؒ

سے لہذا ایوب فتح السند میں ہوئے ولعوضاً یہ ہے وہ دوسرا اختلاف یعنی معتز اور حماد نے ایوب سمعیانی سے اس حدیث کو بجائے مرفوعاً کے موقوفاً نقل کیا اور یہ ایوب محمد بن سیرین کے تیسرے شاگرد ہیں گویا ایوب دہشام اس بات میں تو متفق ہیں کہ انہوں نے حدیث میں اولئہن بالتراب ذکر کیا لیکن ہشام اور ایوب میں باعتبار رفع اور وقف کے اختلاف ہے، ہشام نے اس روایت کو مرفوعاً اور ایوب نے موقوفاً ذکر کیا۔

۳۔ حدیث ابن سیرین بن اسماعیل از ابن سیرین کے تلامذہ میں سے یہ قتادہ کی روایت ہے گذشتہ تین تلامذہ کی روایت میں اولئہن بالتراب تھا اور قتادہ کی روایت میں السابعۃ بالتراب ہے۔

قال ابو داؤد واما ابو صالح الزیہاں سے ان رواۃ کو بیان کر رہے ہیں جن کی روایت میں تراب مطلقاً مذکور ہی نہیں ہے والابو الشیخی اس سے مراد ابو الدردی ہیں جن کا نام عبد الرحمن ہے اور خود دردی کا نام اسماعیل ہے۔

۴۔ قال ابو داؤد وھکذا قال ابن مفضل بظاہر مطلب یہ ہے کہ عبد اللہ بن مفضل جو اس حدیث کے راوی ہیں جس میں تین مذکور ہے وہ خود بھی اس کے قائل ہیں یعنی ان کا عمل اسی پر ہے کہ آٹھ مرتبہ پاک کیا جائے، بخلاف ابو ہریرہ کے کہ وہ تسبیح کے راوی ہیں مگر ان کا عمل اس پر نہیں تھا جیسا کہ بحث میں گذر چکا بذل میں اس کا بھی مطلب لکھا ہے۔

حضرت ناظم صاحب مولانا سعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے احتمالاً ایک اور مطلب بیان کیا ہے وہ یہ کہ قال کا فاعل ابن مفضل نہیں ہے بلکہ قال کی ضمیر راجع ہے راوی کی طرف، مطلب یہ ہے کہ اس سند کے اندر راوی نے بوقت روایت ابن مفضل کہا یعنی ابن مفضل معترف باللام نہیں کہا، کیونکہ یہ نام دونوں طرح چلتا ہے، عبد اللہ بن مفضل اور عبد اللہ بن المفضل، حضرت ناظم صاحب بڑے ادب تھے اس لئے ان کا ذہن اس مطلب یعنی الفاظ کی باریکیوں کی طرف گیا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ سُورِ الْهَزَّةِ

(۴)

کلب و ہزہ گو دونوں سبابع میں سے ہیں لیکن دونوں کے سور کے حکم میں بڑا فرق ہے ایک پاک ایک ناپاک، قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ سور ہزہ بھی ناپاک ہو، مگر ایک علت کی بنا پر نجاست کا حکم نہیں لگایا گیا، وہ علت جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے کثرت دوران و طواف ہے یعنی اس کا گھردن میں بار بار آنا

جانا جس کی وجہ سے قول اَدَانِی دُشوار تھا، ایسی موزن میں نجاست کا حکم حرج کو مستلزم تھا، ولا حرج فی الدین۔

سور ہرہ میں مذاہبِ ائمہ | سور ہرہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظاہر بلا کر اہمیت ہے، اور طریقین کے نزدیک ظاہر مع انکراہیت ہے رائج قول کی بناء پر کراہیت تشریحی ہے، تیسرا مسلک بعض تابعین جیسے عطاء طاؤس مجاہد کا ہے کہ یہ نجس ہے، امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے ساتھ شمار کیا ہے اور شکل الآثار میں ان کو امام صاحب کے ساتھ قرار دیا اور یہی صحیح ہے شکل الآثار بعد کی تالیف ہے، اس کی نقل زیادہ صحیح ہے۔

مضمون حدیث | ۱۔ حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ: اذا عدت الباب کا مضمون یہ ہے کہ کبشت کعب جو عبد اللہ بن ابی قتادہ کے نکاح میں تھیں، وہ کہتی ہیں کہ ایک مرتبہ میرے شوہر کے باپ حضرت ابو قتادہؓ میرے پاس آئے میں نے ان کو وضو کرائی وہ مجھ سے پانی ڈلوا رہے تھے تو اچانک ایک بٹی وہاں آئی اور اس نے پانی پینا چاہا تو ابو قتادہؓ نے پانی کا برتن بٹی کی جانب جھکا دیا یہاں تک کہ اس نے بہولت پی لیا میں ان کو دیکھتی رہی وہ مجھ گئے اور فرمانے لگے کیا تعجب کر رہی ہو؟ میں نے عرض کیا جی ہاں! اس پر انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اَشْهَابُیْتُ بَنَجَسٍ کہ بٹی ناپاک نہیں ہے تحقیق کہ وہ گھروں میں کثرت سے آتی جاتی ہے تو گویا کثرت سے آنے جانے کی وجہ سے چونکہ اس سے بچنا مشکل ہے اس لئے اس کے سور کو معاف قرار دیا گیا۔

قولہ اَشْهَابُیْتُ الطَّوِافِینَ عَلَیْکُمْ وَالطَّوِافَاتِ، طَوِافِینَ اور طَوِافَاتِ سے مراد وہ خدمت گزار ناپاک لڑکے اور لڑکیاں ہیں جن کا خدمت کے لئے گھر میں کثرت سے آنا جانا رہتا ہے تو گویا اس حدیث میں ہرہ کو ان خدام کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح ان سے کثرت آمد و رفت کی بناء پر گھر میں داخل ہونے کے وقت استیذان ساقط ہے اسی طرح یہاں پر ہرہ میں کثرت طواف کی وجہ سے اس کے سور سے نجاست کا حکم ساقط کر دیا گیا، کثرت طواف کی بناء پر وہاں استیذان کا سقوط ہوا، یہاں نجاست کا۔

حدیث الباب کی امام طحاویؒ کی طرف سے توجیہ | یہ حدیث جمہور کا مستدل ہے امام طحاویؒ نے اس کا جواب

دیا کہ جس چیز سے آپ استدلال کر رہے ہیں یعنی اصغارا لانا یہ محال ہے ابو قتادہؓ کا فعل ہے اور حجت

حضور کا قول یا فعل ہو تا ہے اور حضور کا ارشاد جو یہاں پر ہے اِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ اِنَّهَا مِنْ اَلْوَتُو ہو سکتا ہے اس کا تعلق سور سے ہو بلکہ مائتہ ثواب و فراش سے ہو یعنی گمروں میں جو بلیاں رہتی ہیں وہ انسانوں کے نجاست اور بستروں میں آکر بیٹھ جاتی ہیں، گھس جاتی ہیں تو اس میں اس کی گنجائش دی گئی ہے سور سے اس کا تعلق نہیں ہے، اور پھر آگے چل کر امام غلامی نے بیان فرمایا کہ دلورغ ہزہ والی روایت جس میں یہ ہے کہ دلورغ ہزہ سے برتن کو ایک بار یاد و بار دھویا جائے وہ حدیث مرفوعہ قوی اور متصل الاسناد ہے لہذا اس پر حمل کیا جائے گا۔

نیز حنفیہ کے دلائل میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث اَللّٰهُ سَيِّئٌ ذَكَرَ كِبَارُهَا ہے جو مستدرک حاکم اور مندا احمد وغیرہ میں ہے، لیکن اس کی سند میں یحییٰ بن المستب ہیں جو ضعیف ہیں نیز یہ حدیث موقوفہ اور مرفوعہ نقل کی گئی ہے، ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ اس کا موقوف ہونا اناج ہے۔

حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق | حضرت سہارنپوریؒ نے بذیل میں دلائل حنفیہ پر کلام کرتے ہوئے فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض روایات (مثلاً روایت کبشہ) دلالت کرتی ہیں طہارت سور ہزہ پر اور بعض دوسری روایات ایسی ہیں جو دلالت کرتی ہیں اس کی نجاست پر جیسا کہ بعض تابعین عطار و طاؤس وغیرہ کا یہ مسلک ہے لیکن چونکہ روایات طہارت اقویٰ ہیں ان روایات سے جو اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہیں فَمِنْ ذٰلِكَ اَنَّ الْقَوْلَ بِنَجَاسَتِهَا اِلَى الْقَوْلِ بِالطَّهَارَةِ یعنی جانیب کی رعایت کرتے ہوئے ہم نہ تو قائل ہوئے مطلق طہارت کے اور نہ مطلق نجاست کے بلکہ درمیانی قول یعنی طہارت مع الکراہت اختیار کیا۔

علامہ زلیحیؒ کہتے ہیں کہ اگرچہ اَلَا تَارَ حَفَرٌ مَّائِئَةٍ کی ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی ثابت ہے جیسا کہ دارقطنی کی روایت میں دو طریق سے ہے لیکن وہ ضعیف ہے اس لئے کہ ایک طریق میں عبداللہ بن سعید المقبری ہیں اور دوسرے میں واقدی اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

اس پر یہ اشکال ہے کہ جب آپ خود اس بات کے قائل اور معترف ہیں کہ روایات اَلَا تَارَ حَفَرٌ مَّائِئَةٍ اقویٰ ہیں تو پھر ان ہی کے پیش نظر فیصلہ کیوں نہیں کرتے۔ اور سور ہزہ کو مکروہ کیوں قرار دیتے ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا کریں تو خلاف احتیاط ہوگا، لہذا طریق احتیاط کو اختیار کیا گیا ہے۔ جانیب کی رعایت جب ہی ہوگی۔

تحقیق السند

عن حمیدۃ یہ اسحق بن عبد اللہ راوی کا مذکور کی زوجہ ہیں عن کبشۃ یہ حمیدہ کی

ابن خزیمہ دمسح ابن حبان میں بھی موجود ہے۔ بہر حال صحیحین میں سے کسی ایک میں نہیں ہے امام ترمذی نے اس کو سن صحیح کہا ہے، امام بخاریؒ اور دارقطنیؒ وغیرہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، لیکن ابن مندھانے اس حدیث کو معطل قرار دیا ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ اس کی سند میں حمیدہ اور کبشہ دونوں مجہول ہیں لیکن کبشہ اگر صحابیہ ہیں تو ان کی جہالت مفرغ نہیں ہے۔

۲۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسعود عنہما قالوا: اُمرُ سُلَیْمَانَ بِجَعْدٍ رَیَسْتِهِ اِلَى عَائِشَةَ۔ یہ باب کی دوسری حدیث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اُمّ داؤد کہتی ہیں کہ میری سیدہ نے میرے ذریعہ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں ہریرہ یعنی ذلیہ وغیرہ کھانے کی چیز بھیجی، جب میں وہاں پہنچی تو میں نے ان کو نماز میں پایا، انہوں نے اشارہ سے اس کو رکھنے کا حکم فرمایا، اس کے بعد اچانک ایک بلی آئی اور اس میں سے کھانے لگی، حضرت عائشہؓ جب نماز سے فارغ ہوئیں تو جس جگہ سے بلی نے کھایا تھا انہوں نے بھی اسی جگہ سے نوش فرمایا اور یہ فرمایا کہ میں نے حضور کو اس کے نور کے سے ومنور کرتے دیکھا ہے۔

یہ حدیث بھی مجبوراً مستدل ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ ام داؤد مجہولہ ہیں، دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے بیانِ جواز کے لئے آپ نے ایسا کیا ہو، ایک اور جواب ہے جو صاحبِ فکر کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یہ کہ جس سؤرہ ہرہ سے آپ نے وضو فرمایا ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس پلّی کو اس سے قبل پانی پیتے دیکھا ہو، اور ایسی پلّی کا سؤرہ ہمارے یہاں بھی پاک ہے اس لئے کہ سؤرہ ہرہ کی کراہت ایک قول کی بنا پر عدمِ قوتی عن النجاست کی وجہ سے ہے یعنی یہ کہ وہ گندی چیزیں کھاتی ہے اس لئے اس کا منہ خارجی نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے، اور یہاں یہ علت مرتفع ہو اس کے منہ کا پانی پینے کی وجہ سے پاک ہونا معلوم ہے اور گو یہ صرف ایک احتمال ہے، لیکن احتمال کا وجود مانع عن الاستدلال ہو جاتا ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ بِفَضْلِ طَهْوِ الْمَرْأَةِ

(19)

ترجمۃ الباب والا مسئلہ اختلافی ہے، یعنی جس پانی کو عورت نے وضو یا غسل میں استعمال کیا ہو اس کے استعمال کے بعد برتن میں جو پانی باقی رہا ہے اس سے مرد کے لئے وضو ناجائز ہے یا نہیں؟

مطلق فضلِ بطور کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ مرد و عورت دونوں ایک برتن میں پانی لے کر ایک ساتھ وضو یا غسل کریں (اس میں بھی ہر ایک کو دوسرے کے فضل کا استعمال لازم آتا ہے) دوسری شکل یہ ہے کہ تہامد کے طہارت حاصل کرنے کے بعد باقی پانی کو عورت استعمال کرے، تیسری شکل اس کا عکس ہے اور یہی ترجمۃ البلب میں مذکور ہے یعنی عورت کے استعمال کرنے کے بعد باقی پانی کو مرد استعمال کرے، امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی دو شکلیں بالاجماع جائز ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس تیسری شکل میں ہے، امام احمدؒ اور داؤدؒ ظاہری کے یہاں ناجائز ہے، جہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں جائز ہے، حافظ ابن حجرؒ نے امام نوویؒ کے اجماع نقل کرنے پر اشکال کیا ہے اور انھوں نے امام طحاویؒ کے حوالہ سے پہلی دو صورتوں میں بھی اختلاف نقل کیا ہے اور یہ کہ پہلی دو صورتوں کا اختلاف حضرت ابو ہریرہؓ اور امام احمدؒ کی طرف منسوب ہے، ایک قول یہاں پر شعبیؒ اور اوزاعیؒ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ صرف مائض اور جنب کا فضل بطور مرد کے لئے ناجائز ہے، غیر مائض کے فضل کا یہ حکم نہیں ہے۔

۱۔ من عاشقہ مخالفت کنت اخصاً ہم شروع میں کہ چکے ہیں کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں، ترجمۃ الباب میں صرف اختلافی شکل مذکور ہے یعنی پہلے عورت استعمال کرے اس کے بعد مرد۔ لیکن اس حدیث میں بظاہر ایسا نہیں ہے بلکہ حدیث کے معنی متبادر ایک ساتھ غسل کرنے کے ہیں۔

حدیث کی ترجمہ سے مطابقت | لیکن ترجمۃ الباب سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے حدیث کی تاویل اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہاں وقت واحد اور زمان واحد میں فسل کرنے کی تصریح نہیں ہے، ہو سکتا ہے یکے بعد دیگرے فسل کرنا مراد ہو، اس لئے کہ وحدت اند وحدت زمان کو مستلزم نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ حدیث میں تو فسل مذکور ہے اور ترجمۃ الباب میں وضوء سوا اس کا جواب ظاہر ہے کہ فسل تو خود وضوء کو متضمن ہے۔

۲۔ عبدالام مسیبیۃ الجہتیۃ قاتل الزام مسیبیہ فرماتی ہیں کہ میرے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کے ہاتھ ایک برتن سے وضو کرتے ہوئے اس برتن میں پڑے ہیں، اختلاف کے معنی آنے جانے کے ہیں، یعنی کبھی میرے ہاتھ اس میں آتے تھے اور کبھی حضور کے۔

اس حدیث میں بظاہر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ام مہدیہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی محرمیت کا علاقہ نہیں تھا۔ پھر بیک وقت ایک ساتھ حضورؐ کو نبوت کیسے آئی؟ بعضوں نے جواب دیا کہ ہو سکتا ہے یہ واقعہ قبل الحجاب کا ہو لیکن حضرت سہارنپوریؒ کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے کہ حجاب سے پہلے

عورت کے لئے مرد کے سامنے صرف کثیف وجہ ہی تو جائز ہوگا، باقی بدن جو وضو میں مکمل جاتا ہے اس کا کثیف تو دوسرے کے سامنے جائز نہ تھا، لہذا بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ خواہ یہ واقعہ نزدیکی یا حجاب کے بعد ہی کا ہو لیکن آپ اور ائمہ ضیہ کے درمیان ہو سکتا ہے حجاب مائل ہو گو وضو ایک ہی برتن سے کر رہے ہوں یا حجاب بھی مائل ہو صرف رخ پھرا ہوا ہو آٹنے سامنے نہ بیٹھے ہوں یا یوں کہا جائے کہ یہ ایک برتن سے وضو کرنا اور اختلاف ایدی وقت واحد میں نہ تھا بلکہ الگ الگ وقت میں تھا پہلے ایک نے وضو کی اس کے فارغ ہونے کے بعد دوسرے نے، اس لئے کہ وحدت امار وحدت زمان کو مستلزم نہیں ہے، اور ایسے پانی پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ اس پر اختلاف ایدی ہوا ہے، یہ مطلب اختلاف ایدی کے خلاف نہیں۔

۳۔ عن ابن عمر قال كان الرجل والنساء من اس سے وہ عورتیں مراد ہیں جو مردوں کی محرم اور قریبی رشتہ دار ہوں اور آیا یہ کہا جائے کہ یہ واقعہ نزولِ حجاب سے پہلے کا ہے یا اس کو معاقبت پر محمول کیا جائے یعنی یکے بعد دیگرے اور آگے پیچھے، لیکن آگے لفظ جیفاً اور ہا ہے تو اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس اجتماع سے اجتماع فی الوقت نہیں بلکہ اجتماع فی الاناء مراد ہے، قولہ قال مسدد من الاناء الواحد مصنف کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں عبد اللہ بن سلمہ اور مسدد، عبد اللہ بن سلمہ کے الفاظ ہیں، کان الرجل والنساء يتوضئون في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم جميعاً اور مسدد کی روایت میں من الاناء الواحد کا اضافہ ہے، پس لفظ جیفاً کا تعلق دونوں کی روایت سے ہے اور من الاناء الواحد صرف مسدد کی روایت میں ہے اور بزل کی عبارت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ من الاناء الواحد اور لفظ جیفاً دونوں صرف مسدد کی روایت میں ہے، عبد اللہ بن سلمہ کی روایت میں نہیں ہے، لیکن ایسا نہیں ہے، ورنہ حدیث کے معنی میں غلل واقع ہو جائے گا غور کر لیا جائے، نہ علیہ شیئنا فی ماشیۃ البذل۔

تحقیق السند | عن ابن خثعم أن کانام سالم بن یحیی بن سالم بن خربوذ، خربوذ یا لان یا زین کو کہتے ہیں اسی لئے ان کو سالم بن السرج بھی کہا جاتا ہے۔ امم ضبیثت ان کا نام خولہ بنت سعد ہے قولہ ح و حد شامس یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند مالک پر ختم ہوئی اور دوسری سند ایوب پر، اور مالک و ایوب دونوں روایت کرتے ہیں ناخ سے، لہذا نافع حقیقی السندین ہوا، حقیقی السندین کو کبھی صرف سند ثانی میں ذکر کرتے ہیں اور کبھی دونوں جگہ ذکر کرتے ہیں جیسا کہ یہاں پر ہے عبداللہ بن مسعود والی سند عالی ہے اور دوسری سند مسدود والی سافل ہے، اس میں ایک واسطہ زائد ہے۔

باب النہی عن ذلك

(ع)

پہلے باب میں مصنفؒ نے جواز کی روایات کو ذکر فرمایا تھا جیسا کہ جہور کا مسلک ہے، اس باب میں منع کی روایات کو ذکر فرماتے ہیں جیسا کہ ظاہر یہ اور خلیل کا مذہب ہے، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ یہ مصنفؒ کے منہلی ہونے کی علامت ہے کہ اخیر میں منع کی روایات کو ذکر کر رہے ہیں، ورنہ مسلک جہور کے مطابق تو اس کا عکس ہونا چاہئے تھا۔

اس باب میں مصنفؒ نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں جن میں سے پہلی حدیث میں مرد و عورت ہر ایک کے فضل سے دوسرے کو منع کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں صرف ایک شیعہ مذکور ہے اور وہ وہی ہے جس پر ترجمہ قائم ہے، بہر حال ان روایات میں منافعت مذکور ہے۔

اب روایات میں تیار ض ہو گیا جواز و عدم جواز دونوں طرح کی روایات جمع ہو گئیں، تطبیق کی تین شکلیں ہیں ترجیح، جمع بین الروایات اور نسخ، جہور کہتے ہیں جواز کی روایات زیادہ صحیح ہیں جو حضرت عائشہؓ حضرت میمونہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہیں صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہیں اور جواز کی روایات کی صحت کی بہت سے محدثین نے تصریح کی ہے جیسے امام بخاریؒ، ابی نعیم، ابن الصریؒ وغیرہ اور منع کی روایت یعنی حکم بن عمرو کی روایت کو امام بخاریؒ اور بیہقیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، لہذا جواز کی روایات راجح اور منع کی روایات مرجوح و ضعیف ہیں، دوسرا جواب یعنی جمع یہ ہے کہ منافعت کی روایات نہی تنزیہ پر معمول ہیں اور اثبات کی روایات جواز پر یعنی ذکرنا ادنیٰ ہے اور کرنا جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ فضل سے مراد الماء المتساوی من الاعضاء ہے یعنی عورت کا مستعمل پانی اور اس سے جہور کہے یہاں وضو صحیح نہیں ہے ایک جواب یہ دیا گیا کہ یہ معمول ہے اجنبیہ پر خوف فتنہ کی وجہ سے اور آخری جواب ہے نسخ کا کہ منع کی روایات نسخ ہیں اور نسخ کی علامت یہاں موجود ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حضرت میمونہؓ کے فضل غسل سے وضو کا ارادہ فرمایا تھا تو اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا، یا رسول اللہ! یہ میرا بچا ہوا

۱۔ یہ اگرچہ ایک مشہور توجیہ ہے لیکن اس میں مجھے یا مشکل ہے کہ اگر ماہر مستعمل مراد ہے تو پھر عورت کی اس میں کیا تخصیص، ماہر مستعمل مرد و عورت دونوں کا برابر ہے۔

پانی ہے جس پر حضور نے فرمایا تھا ان الماء لا یغیب تو حضرت میمونہ کا یہ عرض کرنا کہ یہ میرے مستحل پانی کا بقیہ ہے علامت ہے اس بات کی کہ ان کے پاس اس ممانعت کی کوئی دلیل ہوگی تب ہی تو انھوں نے حضور کو روکا تو اب حاصل یہ ہوا کہ منہ کی روایات مقدم ہوئیں اور جواز کی مؤخر اور مؤخر مقدم کے لئے ناخ ہوتا ہے اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے جس کا تعلق شرب سے ہے، وہ یہ کہ فقہاء نے لکھا ہے اجنبی عورت کا سور مرد کے لئے مکروہ ہے اور اس کا عکس یعنی مرد کا سور عورت کے لئے مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ خوف فتنہ نہ ہو ورنہ پھر کراہت دونوں کے حق میں ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ فقہاء نے یہ لکھی ہے کہ عورت بجمیع اجزا ہنسا مستور یعنی قابل حجاب ہے اور عورت کے سور میں اس کا لعاب مخلوط ہوگا مقدار یسیر ہی ہوگی تو اس سے عورت کے جزر مستور کا استعمال لازم آئے گا۔

قولہ لقیث رجلاً معجباً الخ اس طرح کی سند باب البول فی المستحرمین گذر چکی اور وہاں ہم رجل کے مصادیق ثلاثہ بیان کر چکے ہیں، لہذا یہاں دوبارہ بیان کی حاجت نہیں ہے، اس روایت سے معلوم ہوا کہ حکماء معجب، ابوہریرہ کے اندر تشبیہ مدت صحت میں ہے جو کہ چار سال ہے، باب کی دوسری حدیث کی سند میں ہے عن الحکم بن عسیر دھوا لا قریع یہاں یہ میسر راوی حدیث علم بن عمرو کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ خلاف معمول عمرو کی طرف راجع ہے اس لئے کہ افرع عمر کا لقب ہے نہ کہ علم کا۔

بَابُ الْوُضُوءِ بِمَاءِ الْبَحْرِ

ع

بحر کا اطلاق زیادہ تر بحر مالح پر ہوتا ہے یعنی سمندر جس کا پانی کھارا ہوتا ہے اور نہر کا

اطلاق زیادہ تر شیریں پانی پر ہوتا ہے

ترجمۃ الباب کی غرض | اس باب کو منقذ کہنے کی ضرورت کیا ہے؟ اسلئے کہ سمندر اور نہر کے پانی سے جواز وضو، تو سب ہی جلتے ہیں سو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس کے جوازیں ایک مشبہ ہو سکتا تھا، یہ کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بڑی بڑی نجاستیں جا کر گر جاتی ہیں خصوصاً سواہل پر، تو اس سے عدم جواز کا شبہ ہو سکتا تھا، یا اس لئے کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بیشمار جانور پیدا ہوتے ہیں اور اسی میں مرتے ہیں تو اس سے بھی شبہ ہو سکتا تھا، اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ وضو ہمارا البحر میں بعض سلف کا اختلاف رہ چکا ہے، جیسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن عمرؓ بن العاصؓ، یہ حضرات مارا بحیر

سے وضوء کو کمزور کہتے تھے جیسا کہ امام ترمذیؒ نے بیان کیا ہے اور اس کی ایک وجہ بھی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے منقول ہے جو آگے آ رہی ہے، لیکن اس مسئلہ میں اب کوئی اختلاف باقی نہیں رہا بلکہ امت کا اس کے جواز پر اتفاق ہے اختلاف کرنے والے گزر گئے عن سعید بن سلمۃ اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے اس کا عکس یعنی سلمۃ بن سعید کہا ہے، اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ بن سعید ہے ان المنیرۃ بن ابی ہریرۃ ان کے نام میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں سفیرۃ بن عبداللہ بن ابی بردہ، اور کہا گیا ہے عبداللہ بن سفیرۃ بن ابی بردہ۔

قولہ سائل رجل اس رجل سائل کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے عبداللہ بن عبد اللہ بن سعید، حمید بن مخر اور سمعانی امام لغت والحدیث نے لکھا ہے کہ ان کا نام العری ہے، لیکن اس میں اشکال ہے وہ یہ کہ عری تو طالع کو کہتے ہیں یہ نام کیسے ہو گیا یہ تو لقب اور وصف ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک سائل نے آپ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! ہم لوگ بحری سفر کرتے رہتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے بلصید یعنی شکار کے لئے جس سے معلوم ہوا کہ شکار کے لئے بحری سفر کرنا جائز ہے اس میں ایک حدیث منع کی وارد ہے جس کا ذکر آگے آئے گا، غرضیکہ اس سائل نے کہا کہ ہم اپنے ساتھ بحری سفر میں مارشیر میں پینے کے لئے قلیل مقدار میں رکھتے ہیں، اب اگر ہم اسی سے وضوء کریں تو پیاسے رہ جائیں گے، تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضوء کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا هو الطهور ماء یعنی سمندر کا پانی پاک ہے۔

شرح حدیث سے متعلق بعض ضروری توضیحات

ایک یہ کہ ہوا الطهور ماء پورا جملہ استعمال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ جواب میں اگر صرف نعو فرما دیا جاتا تو وہ کافی تھا، اس طوالت میں کیا مصلحت ہے؟ آپ کے ارشادات تو جوامع الکلم ہوتے ہیں، جواب یہ ہو کہ اگر یہاں پر صرف نعو کیساتھ جواب پر اکتفا کیا جاتا تو اس کا تعلق صرف اس صورت سے ہوتا جو سوال میں مذکور ہے، اور پھر اس سے یہ سمجھ میں آتا کہ مار البحر سے وضوء اسی وقت کر سکتے ہیں جب مارشیر میں قلیل ہو ورنہ نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مار البحر سے وضوء ہر حال میں جائز ہے، اس لئے آپ نے جواب میں یہ اسلوب اختیار فرمایا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ آپ نے جواب میں سوال پر کیوں امانہ فرمایا؟ سوال تو صرف پانی سے مستقل تھا نہ کہ طعام ہے، آپ نے شراب کے ساتھ طعام یعنی میتہ البحر کا بھی حکم بیان فرمایا، جواب یہ ہے کہ اس سے ما قبل کے مضمون کی تائید مقصود ہے، یعنی مار البحر کے ظاہر ہونے کی دلیل ہے، وہ اس

طرح پر کہ مار البحر کے ظاہر ہونے میں یہ کلام ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر تو بکثرت جانور مرتے رہتے ہیں، پھر اس کا پانی ظاہر و مطہر کیسے تو اس شبہ کا آپ نے ازالہ فرمایا کہ میتۃ البحر پاک ہے، اس صورت میں الحدیث بمقتضیٰ ظاہر ہوگا۔ اور اگر بمعنی طلال ہو تو اس کو جواب علی اسلوب الفحیم کہا جائے گا یعنی سائل نے گو صرف سمندر کے پانی کے بارے میں سوال کیا تھا کہ اگر شیریں پانی ہو تو سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں یا نہیں؟ تو آپ کو اس سوال پر یہ خیال پیدا ہوا کہ جس طرح ان کو پانی کی ضرورت پیش آ سکتی ہے اسی طرح زادِ راہ اور طعام ختم ہو جانے کی وجہ سے بحری سفر میں کھانے کی بھی حاجت پیش آ سکتی ہے تو آپ نے پیشگی ان کے سوال سے پہلے طعام کے بارے میں بھی جواب ارشاد فرمایا کہ میتۃ البحر طلال ہے، زادِ راہ نہ رہنے پر اس کو خوراک بنا سکتے ہیں، جواب علی اسلوب الفحیم میں سوال کی مطابقت زیادہ ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ مخاطب کی حاجت اور مقام کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ جو الطہور مارہ میں مسند اور سند الیہ دونوں معروض ہیں، اور تعریف الحاشیتین مفید مصر ہوتی ہے، پھر مصر کبھی تو مسند کا سند الیہ میں ہوتا ہے اور کبھی اس کا عکس، یہاں پر سند الیہ کا مصر مسند میں ہو رہا ہے، یعنی مار البحر منحصر ہے طہوریت میں، مار البحر طہور ہی ہے غیر طہور نہیں اور اس کا عکس مراد نہیں، ورنہ لازم آئے گا کہ مار البحر کے علاوہ کوئی اور پانی مطہر ہو طہوریت منحصر ہو جائیگی مار البحر میں۔

اس حدیث سے دو مسئلے متفاد ہو رہے ہیں، ایک مسئلہ مترجم بہا یعنی مار البحر کا حکم، یہ مسئلہ تقریباً اجماعی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ میتۃ البحر کا مستفاد ہو رہا ہے کہ وہ طلال ہے، یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ کے یہاں میتۃ البحر جس پر علت کا حکم لگایا جا رہا ہے اس کا

مسئلہ میتۃ البحر میں احناف اور جمہور کا اختلاف اور تفسیق کی دلیل

مصدق صرف مکہ ہے لحدیث احدث لنا المیتتان المطف والجبواد اور جمہور کے یہاں تقریباً تمام بحری حیوانات مراد ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں تمام انواع طلال ہیں سوائے خستیر کے، اس میں ان کے تین قول ہیں، ۱۔ حلت، ۲۔ حرمت، ۳۔ توقف اور متبادل کے یہاں بھی سوائے تین کے سب حلال ہیں، اور وہ تین یہ ہیں، ۱۔ تمساح، ۲۔ فخذ، ۳۔ کوسج اور شافعیہ کے یہاں جیسا کہ امام ذہبی نے لکھا ہے تین قول ہیں، ۱۔ صحیح قول یہ ہے کہ سوائے فخذ کے جملہ میتۃ البحر طلال ہیں، اور دوسرا قول مثل حنفیہ کے کہ سوائے مک کے سب حرام ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ جس میتۃ البحر کی نظیر ماکول فی البر ہے وہ طلال اور جس کی نظیر غیر ماکول

فی البر ہے وہ حرام ہے اس لئے کہ جتنی انواع کے حیوانات بر میں ہیں اتنے ہی بحر میں ہیں لہذا ان کے یہاں نظیر کا اعتبار ہے جس قسم کے جانور خشکی میں حلال ہیں اسے گائے، بھینس، بکری وغیرہ اسی قسم کا میتہ البحر بھی حلال ہے اور جس قسم کے جانور خشکی میں حرام ہیں جیسے کلب، ذئب، اسد وغیرہ تو اس نوع کا میتہ البحر بھی حرام ہے۔

جہود اس مسئلہ میں حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مطلقاً میتہ البحر کو حلال کہا گیا ہے ہم نے کہا کہ یہ حدیث اپنے عموم پر تو آپ کے یہاں بھی نہیں ہے، ہر ایک امام نے کچھ نہ کچھ استثنا کیا ہے لہذا یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہوئی تو جس طرح آپ حضرات نے تخصیص کر رکھی ہے ہمارے یہاں بھی اس میں تخصیص ہے۔

نیز جہود نے اس مسئلہ میں آیت کریمہ اُخْرِجُوا مِنَ الْبَحْرِ مِثْرًا لِّمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ سے بھی استدلال کیا ہے اس آیت میں بھی مطلق صید البحر کی حاکمیت مذکور ہے، جواب یہ ہے کہ آپ کا استدلال اس آیت سے سنی ہے اس بات پر کہ آیت میں صید سے مراد مفید ہو ہم کہتے ہیں ایسا نہیں ہے بلکہ آیت میں صید معنی مصدوری یعنی اصطیاد کے معنی میں مستعمل ہے، مصید اس کے معنی مجازی ہیں جو آپ نے اختیار کئے ہیں، اور مقصود آیت سے تحریم کے حق میں صید البر اور صید البحر کے فرق کو بیان کرنا ہے یعنی حالت احرام میں اصطیاد فی البحر (دریائی شکار) جائز ہے اور اصطیاد فی البر ناجائز، اس آیت سے مقصود علت لحم کو بیان کرنا نہیں ہے جیسا کہ آپ نے سمجھا ہے، آیت کے سیاق و سباق سے خفیہ ہی کی تائید ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ مسئلہ الوضوء ہمارا البحر میں بعض سلف جیسے عبداللہ بن عمرؓ سے جو کراہت منقول ہے جیسا کہ شروع باب میں ہم نے بیان کیا تھا غالباً اس کا منشاء وہ حدیث مرفوعہ ہے جس کے راوی خود حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہیں جو ابو داؤد کی کتاب الجہاد میں ہے لایحکب البحر الا حاکج او معتمد او غائب فی سبیل اللہ فان تحت البحر فارس او تحت النہر بحر او چنانچہ امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں تحریر فرمایا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہمارا البحر سے وضو کر کو مکروہ کھتے تھے اور یہ کہتے تھے اللہ ناسر امام ترمذیؒ کا اشارہ بھی اسی روایت کی طرف ہے چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارا البحر کو ناجائز فرمایا ہے بظاہر عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اس سے متاثر ہوئے اور عدم جواز الوضوء ہمارا البحر کے قائل ہوئے۔

اب یہی بات کہ ان تحت البحر فارس کا کیا مطلب؟ بعض کی رائے یہ ہے کہ کلام تشبیہ پر محمول ہے مقصود صرف دریائی سفر کے خطرناک ہونے کو بیان کرنا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے۔

بدیاد و منافع پیشہ راست چلے اگر خواہی سلامت بر کنارت

اور بعض کہتے ہیں کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہو سکتی ہے کیونکہ جہنم آخر زمین کے نیچے ہی ہے اور سمندر کی تنہیں بظاہر اس لئے کی گئی ہے کہ آخرت میں چل کر سمندر کے پانی میں آگ لگا کر اس کو خود بخود جہنم یعنی جہنم کا ایندھن بنادیا جائے گا۔ کما قال اللہ تعالیٰ وَاِذَا الْيَبَاسُ سُجَّتْ اَوَّاهٌ

الوداد کی اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دریائی سفر سولے حج و عمرہ اور جہاد کے جائز نہیں ہے، حالانکہ حدیث الباب میں جو آثار تکب البصر ہے اس میں بعض روایات میں التمسید کی زیادتی ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ شکار کے لئے بھی دریائی سفر جائز ہے اس متعارض کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی یہ روایت لایحکب البصر ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، لہذا شکار وغیرہ کے لئے دریائی سفر کرنا جائز ہے۔

حدیث البحر کا درجہ صحت و قوت کے اعتبار سے | حدیث الباب یعنی حدیث البحر حسن اربعہ اور صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن حبان کی روایت سے مؤطا مالک میں بھی ہے۔ ہر حال صحیحین میں نہیں ہے امام بیہقی کہتے ہیں کہ امام بخاری نے اس حدیث کی تخریج اس لئے نہیں کی کہ اس میں دو راوی ایسے ہیں جن کے نام میں اختلاف ہے، ایک سعید بن سلمہ دوسرے سفیر بن ابی بردہ، دیلمی اکثر محدثین نے اس کی تصحیح اور تلقی بالقبول کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ امام بخاری نے بھی اس کی تصحیح کی ہے کما قال المسترشدی، لیکن اس پر ابن عبد البر نے اشکال کیا کہ لو کان صحیحاً عندہ لآخر جہنمی صحیح حافظ کہتے ہیں کہ ابن عبد البر کا یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ امام بخاری کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کو اپنی صحیح میں بھی لائیں کیونکہ انہوں نے استیعاب کا قصد نہیں کیا کہ جو بھی حدیث ان کے نزدیک صحیح ہو وہ اس کو اپنی صحیح میں ذکر کریں۔

پھر جانا چاہیے کہ حدیث الباب کی امام شافعی نے بڑی اہمیت بیان کی ہے اور فرمایا کہ انہا نصف عمود الطہارۃ جس کی وجہ ظاہر ہے کہ دنیا و دھرموں میں مستقیم ہے، برا اور مکرم، اس حدیث میں بحر کی پاک و ناپاکی کے تمام مسائل آگئے۔

بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّيْبِ

ع

اس باب سے متعلق پانچ بحثیں | یہاں پر چند باتیں ہیں ۱۔ نیز کی تعریف لغت و عرفاً، ۲۔ اس کے اقسام

۳۔ البتہ ابن دقیق العید نے اس حدیث پر کلام کیا ہے اور اس کو معتل قرار دیا ہے۔

۱۔ ان اقسام کے احکام، نیز مختلف فیہ کی تعیین ۵۔ حدیث الوضوء بالنسبۃ کا ثبوت۔

بحث اول۔ نبیہ نسبہ سے ہے جس کے معنی ڈالنے کے ہیں۔ فیل کا صیغہ ہے مقول کے معنی میں منہوڑ، یہ ایک قسم کا شربت ہے جو مختلف چیزوں، تمر، زبیب، قمل، حنظل، شعیر وغیرہ سے بنتا ہے، لیکن زیادہ تر نبیہ تمر کی ہوتی تھی، اسی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نوش فرماتے تھے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس چیز کی نبیہ بنائی ہو مثلاً کھجور یا کشمش اس کو شام کے وقت پانی میں بھگو کر رکھ دیا جائے صبح کو جب اس میں مٹھاس پیدا ہو جائے پی لیا جائے یا صبح کو پانی میں ڈال کر رکھ دیں اور شام کو پی لیں۔

بحث ثانی و ثالث۔ احکام کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں، اول یہ کہ کھجور میں تھوڑی دیر کے لئے پانی میں بھگو دی جائیں اور پھر نکال لی جائیں کہ ابھی تک مٹھاس کا اثر بھی پانی میں نہ آیا ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ اتنی دیر پانی میں رکھی جائیں کہ اس پانی میں تغیر آجائے حدت اور تیزی، جھاگ اور نشہ پیدا ہو جائے، اور تیسری صورت یہ ہے کہ اتنی دیر بھگوئی جائیں کہ پانی کے اندر صرف مٹھاس پیدا ہو اور کسی قسم کا تغیر تیزی یا جھاگ پیدا نہ ہو، قسم اول سے وضو با لائق جائز ہے اس لئے کہ فی الواقع عرفاً وہ نبیہ ہی نہیں ہے صرف لفظ نبیہ ہے، اور قسم ثانی جس میں سکڑ پیدا ہو جائے اس سے وضو با لائق جائز نہیں ہے، اور قسم ثالث جو درمیانی ہوتی ہے اس میں اختلاف ہو رہا ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے وضو جائز نہیں ہے، اور امام صاحب کا قول یہ ہے کہ اس سے وضو جائز ہے، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسی نبیہ سے وضو بھی کی جائے اور تیمم بھی کیا جائے۔

بحث رابع پھر جاتا ہے یہ کہ نبیہ تو مختلف چیزوں کی بنائی جاتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا، لیکن علماء کا اختلاف صرف نبیہ تمر میں ہے، تمر کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نبیہ بنائی جائے اس سے وضو با لائق جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وضو بالنسبۃ کا جواز امام صاحب کے نزدیک خلاف قیاس حدیث کی بنا پر ہے، اور جو حکم خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہو وہ اپنے خود پر منحصر ہوتا ہے دوسری شئی کو اس پر قیاس کرنا جائز نہیں ہوتا، نیز امام صاحب جو وضو بالنسبۃ کے جواز کے قائل ہیں وہ اس وقت میں ہیں جب مابہ مطلق نہ ہو اور مابہ مطلق کی موجودگی میں وہ بھی جواز کے قائل نہیں ہیں، البتہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک مابہ مطلق کی موجودگی میں بھی نبیہ سے وضو جائز ہے۔

نیز یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ امام صاحب استدلال میں نبیہ سے جواز وضو کے قائل تھے، پھر بعد میں مسلک جمہور کی طرف ان کا رجوع ثابت ہے، لہذا اب فتویٰ اسی قول اخیر پر ہے اسی کو امام طحاویؒ نے بھی اختیار فرمایا ہے۔

بحث خامس، اب رہ گیا سند دلائل کا سوجانا چاہئے کہ امام صاحب کا استدلال حدیث الباب یعنی عبد اللہ بن مسعود کی حدیث سے ہے جو بیلاہن میں پیش آئی تھی، جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبیز کے بارے میں فرمایا تمبرہ طیبہ و ماء طہور اور پھر اس سے وضو فرمایا۔
 جمہور علماء اس حدیث کی تضعیف کے درپے ہیں، احناف امام صاحب کی طرف سے جمہور کے اعتراضات کے جواب کے درپے ہیں اور اس سے بحث طویل ہو جاتی ہے، مگر چونکہ امام صاحب کا رجوع اس سند میں ثابت ہے اور پھر جمہور کے ساتھ ہو جانا منقول ہے تو پھر دلائل پر کلام و بحث کی حاجت ہی نہیں رہتی، صاحب بحر الرائق نے بھی یہ لکھا ہے، لیکن چونکہ یہ بات یقینی ہے کہ مشرورع میں امام صاحب اس سے جواز وضو کے قائل تھے تو سوال ہوتا ہے کہ آخر کس دلیل کی بناء پر قائل تھے اور کس درجہ میں اس دلیل کا ثبوت ہے یہ معلوم ہونا چاہیے، اس لئے اس بحث کو بیان کرنا ہی پڑتا ہے حناچہ حضرت نے بذل میں دلائل پر کلام فرمایا ہے اور حدیث الباب کو جو امام صاحب کا مستدل تھا ثابت قرار دیا ہے اور اس پر جمہور محدثین کی جانب سے جو اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کے جوابات دیئے ہیں لہذا ہم بھی کچھ کلام کرتے ہیں۔

سوجانا چاہئے کہ حدیث الاوضو بالنیز جس کو مصنف نے اس باب میں ذکر فرمایا ہے یہ سنن ثلثہ ابو داؤد ترمذی، ابن ماجہ کی روایت ہے اسی طرح طحاوی اور مسند احمد میں بھی موجود ہے، شیخین اور امام نسائی نے اس کی تخریج نہیں فرمائی، جمہور محدثین نے اس حدیث پر تین طرح کے نقد کئے ہیں۔
 ۱۔ اس کی سند میں ابو زید راوی ہیں جو باتفاق محدثین مجہول ہیں، چنانچہ ابن عبد البر نے ان کے مجہول ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے امام ترمذی نے بھی یہی نقل فرمایا ہے کہ یہ مجہول ہیں، حدیث نبیز کے علاوہ کوئی اور حدیث ان سے مروی نہیں ہے۔

علامہ عینی نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ابن العریفی فرماتے ہیں اس حدیث کو ابو زید سے راوی مذکور فی السند ابو فرارہ کے علاوہ ابو روق بھی روایت کرتے ہیں، علامہ عینی کہتے ہیں کہ جب ابو زید سے روایت کرنے والے دو ہو گئے تو پھر ابو زید حدیث جہالت سے خارج ہو گئے (اس لئے کہ مجہول العین اس کو کہتے ہیں من لم یرو عنہ الا واحد) پھر علامہ عینی فرماتے ہیں اس حدیث کو ابن مسعود سے نقل کرنے والے صرف ابو زید ہی نہیں ہیں بلکہ ابو زید کے علاوہ ایک جماعت بھی اس کو ان سے روایت کرتی ہے اور عینی نے اس جماعت عشر رجال یعنی چودہ رواۃ صح کتب حدیث کے حوالہ کے ایسے شمار کرائے جو اس حدیث کو عبد اللہ بن مسعود سے روایت کرتے ہیں، ان چودہ رواۃ کا بیان بذل المجمود میں موجود ہے وہاں دیکھ سکتے ہیں یہ پہلے اشکال کا جواب ہوا۔

۲۔ دوسرا اشکال ان حضرات کا اس حدیث پر ہے کہ یہ حدیث اخبار احماد سے ہے جو کتاب اللہ کے اطلاق

کے خلاف ہے اس لئے کہ کتاب اللہ میں تو یہ ہے کہ اگر مار مطلق نہ پاؤ تو تسبیح کر دو اور ظاہر ہے کہ بنید مار مطلق نہیں ہے بلکہ مار مقید ہے لہذا یہ تم کرنا چاہئے، وضو کے لئے مار مطلق کا ہونا ضروری ہے۔

اس اشکال کا جواب حضرت نے بدل میں دیا ہے کہ چونکہ وضو بالنیذ کے بعض اکابر صحابہ قائل ہیں جیسے حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم لہذا اس حدیث کو عمل صحابہ اور نقلی بالقبول کی وجہ سے مشہور کا درجہ دیا جاسکتا ہے اور اس قسم کی حدیث سے اطلاق کتاب اللہ میں تسبیح اور تخصیص جائز ہے۔

یہ تیسرا اشکال اس حدیث پر جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ صحیح مسلم اور خود سنن ابو داؤد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ علقمہ نے اپنے استاد عبد اللہ بن مسعودؓ سے دریافت کیا کہ لیلا الجن میں آپ حضرات میں سے کوئی حضور کے ساتھ تھا تو انہوں نے جواب دیا ماکان معنا احدہ امام نووی شریح مسلم میں فرماتے ہیں یہ حدیث مرتجح دلیل ہے اس بات کی کہ وضو بالنیذ کی وہ حدیث جو سنن ابو داؤد وغیرہ میں موجود ہے باطل ہے اور اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ لیلا الجن کا واقعہ جیسا کہ مشہور ہے کئی بار پیش آیا ہے، جنات کے وفد آپ کی خدمت میں مختلف زمانوں میں چھ مرتبہ حاضر ہوئے ہیں جیسا کہ اکام المرجان فی احکام الجن میں لکھا ہے، پہلی بار خاص مکہ میں، اس وقت عبد اللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ نہیں تھے، دوسری مرتبہ بھی مکہ میں مقام جنون پر جو ایک پہاڑی ہے، تیسری مرتبہ مکہ کے ایک اور مقام میں، چوتھی مرتبہ مدینہ منورہ بقیع النرقہ میں، ان تینوں مرتبہ میں عبد اللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ تھے، اور پانچویں مرتبہ حجاز مدینہ، اس وقت آپ کے ساتھ زبیر بن العوامؓ تھے اور چھٹی مرتبہ بعض اسفاریں، اس وقت میں آپ کے ساتھ بلال بن الحارثؓ تھے (یہ بلال وہ نہیں ہیں جو حضور کے مؤذن تھے وہ تو بلال بن براء ہیں)

اس تیسرے اشکال کے اور بھی جوابات دیئے گئے ہیں مثلاً یہ کہ ماکان معنا احدہ ای غیری یعنی میرے علاوہ اور کوئی آپ کے ساتھ نہیں تھا یا یہ مراد ہے کہ خاص مقام تعلیم میں جہاں آپ نے جنات کے مقدمات فیصل فرمائے تھے وہاں آپ کے ساتھ کوئی نہ تھا اس لئے کہ منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کے یہاں جانے کے وقت عبد اللہ بن مسعودؓ کو راستہ میں کسی جگہ میں روک کر بٹھا دیا تھا کہ تم یہیں رہنا آگے مت بڑھنا اور اس جگہ آپ نے ان کی حفاظت کی غرض سے حصار فرما دیا تھا چنانچہ یہ وہیں بیٹھے رہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے قریب جنات کے پاس سے واپس تشریف لائے، اس وقت چونکہ نماز کا وقت ہو چکا تھا اس لئے آپ نے ان سے دریافت فرمایا جیسا کہ

حدیث الباب میں ہے مَا فِي إِدَاوَتِكَ؟ یہ مشہور روایات کے جوابات میں حاصل یہ کہ حدیث ثابت ہے لہذا وضو بالنیذ جائز ہے۔

وضو بالنیذ میں امام محمد کی رائے | اس مسئلہ میں امام محمد کی رائے یہ ہے کہ جمع متین ہے کہ مدنی ہے اور لیلۃ الجن کا واقعہ کہ میں بھی پیش آیا اور مدینہ میں بھی، لیلۃ الجن کا واقعہ اگر صرف کی ہو تا تو آیت کو اس کے لئے ناسخ سمجھ لیا جاتا کیونکہ آیت بعد کی ہے مدنی ہے لیکن چونکہ لیلۃ الجن خود مدینہ میں بھی پیش آئی ہے، اس لئے یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ آیت کا نزول مؤخر ہے اس لئے عبداللہ بن مسعود کی حدیث کے منسوخ ہونے میں تردد ہو گیا اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ وضو بالنیذ اور تیمم دونوں کو لیا جاتے

۲۔ قولہ مَا كَانَ مَعَهُ مَنَّا أَحَدٌ مصنف کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ انھوں نے وضو بالنیذ کا باب باندھا ہے لیکن وہ اس کے قائل نہیں ہیں اور نہ وہ حدیث الوضو بالنیذ کو ثابت مانتے ہیں، غالباً اسی لئے انھوں نے مسلسل کئی چیزیں ایسی ذکر کی ہیں جو اس کے خلاف ہیں مثلاً ایک تو یہی حدیث جس میں ہے مَا كَانَ مَعَهُ مَنَّا أَحَدٌ اور اس کے بعد پھر آگے چل کر عطاء بن ابی رباح کا مسلک نقل کیا ہے اَمَّا كَرِهَ الْوَضُوءَ بِاللَّيْلِ وَالنَّبِيذِ اس کے بعد اثر ابو العالیہ ذکر کیا یہ ابو العالیہ کبار تابعین میں سے ہیں بلکہ مختصم ہیں زمانہ جاہلیت اور اسلام دونوں پائے ہیں، حضور کی وفات کے بعد اسلام لائے ان سے کسی نے اغتسال بالنیذ کا مسئلہ پوچھا کہ اگر کسی شخص کے پاس مار مطلق ہو تو وہ نبیذ سے غسل کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ نہیں کر سکتا۔

اغتسال بالنیذ کا حکم | لیکن جانتا چاہئے کہ مسئلہ اغتسال بالنیذ خود ہمارے مشائخ کے یہاں مختلف فیہ ہے، امام صاحب سے تو اس مسئلہ میں کوئی تصریح مروی نہیں ہے، امام صاحب کی طرف سے بعض مشائخ نے جواز اور بعض نے عدم جواز نقل کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اثر ابو العالیہ کو یہاں پورا ذکر نہیں فرمایا، ان کی پوری روایت دارقطنی میں موجود ہے جس کو حضرت نے بدل میں نقل فرمایا ہے اور اس میں یہ زیادتی ہے کہ جب ابو العالیہ نے غسل بالنیذ کا انکار کیا تو سائل نے ان کو لیلۃ الجن کا واقعہ یاد دلایا کیونکہ اس سے جواز معلوم ہوتا ہے تو اس پر ابو العالیہ نے یہ فرمایا، اَتَيْتُكَ هَذِهِ الْغَيْثَةَ اَمَّا كَانَتْ لَكَ زَيْبًا وَمَا اَسَ مِنْهُ ابُو الْعَالِيَةِ كَمَا مَحِجَّ مسلک معلوم ہو گیا وہ یہ کہ انھوں نے جو غسل بالنیذ کا انکار فرمایا تھا اس سے وہ نیزم ادھمی جو نجس اور ضیث

یعنی سکر ہو اور اس قسم کی نیند سے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

بَابُ أَيُّصَلِّيَ الرَّجُلُ وَهُوَ حَاقِنٌّ

(۳)

اس کتاب کے ابواب و مضامین بہت مرتب ہیں، ترمذی شریف میں تو بہت سے ابواب بے محسول آجاتے ہیں، لیکن ابو داؤد میں یہ باب بھی بے محل سا ہے، یا یہ تو مکروہات مصلوۃ میں ہوتا اور ابھی کتاب المصلوۃ شروع نہیں ہوئی ہے، یا ابواب الاستنجاء میں ہونا چاہئے جو پہلے گذر چکے ہیں۔

مسئلہ مترجم بہا کا حکم اور اختلاف انکہ | تعاظا ہو لیکن اس نے روک رکھا ہو اور اس کے تعاظا ہو کہتے ہیں حابس البول کو یعنی جس کو پیشاب کا بالمقابل لفظ حاقن ہے یعنی حابس الغائط، جس کو بڑے استنجاء کی حاجت ہو اور اس نے اس کو روک رکھا ہو یہ وہی مسئلہ ہے جس کو فقہاء مصلوۃ عند مدافعة الغضبین سے تعبیر کرتے ہیں، اس صورت میں نماز مشہور شروع کرنا بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے، بلکہ مالکیہ کے یہاں تو بعض صورتوں میں نماز کا اعادہ واجب ہو جاتا ہے، ان کے یہاں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کو صاحب مہمل نے ذکر کیا ہے، اوجز میں ابن عبد البر سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اس حالت میں نماز پڑھے تو امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ یعیذ فی الوقت یعنی وقت کے اندر اندر اعادہ ضروری ہے اور اگر وقت گذر گیا تو غیر نماز ہو جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے وقت تو مدافعت یعنی استنجاء کا تعاظا نہیں تھا لیکن نماز شروع ہونے کے بعد تعاظا پیدا ہوا اس صورت کا بھی حکم یہی ہے کہ اس کو نماز قطع کر دینی چاہئے لیکن اگر قطع نہیں کیا تو نماز صحیح ہو جائے گی، امام ترمذی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں قدرے فرق ہے وہ یہ کہ مدافعت الغضبین کے وقت شروع تو مطلقاً نہ کرے، لیکن شروع کرنے کے بعد اگر مدافعت ہونے لگے تو نماز قطع کرنے میں جلدی نہ کرے جب تک کہ اس حالت کا زیادہ تعاظا نہ ہو۔

اس کے بعد جاتا چاہئے کہ اس حالت میں نماز پڑھنے کی حائثیت کی علت کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے جس کو ابن العربی نے شہرچ ترمذی میں بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں بعض کے نزدیک علت منع شغل بال ہے یعنی قلب کی توجہ اور دھیان سارا استنجاء ہی کی طرف لگا رہے گا اس لئے کراہت ہے اور امام احمد سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ علت منع انتقال حدث ہے یعنی پیشاب پاخانہ کا اپنے مستقر و معدن سے منتقل ہونا ہے، اگرچہ خروج نہیں ہوا ہے لیکن اپنی جگہ سے انتقال ہو چکا، گویا شخص مذکور حائل نجاست ہوا

اور جل نجاست مفسد صلوٰۃ ہے جسے کوئی شخص شیشی میں اپنا پیشاب لے کر نماز کے وقت حیب میں رکھ لے اور جو نجاست اپنے معدن اور مستقر میں ہو اگرچہ وہ نماز میں نمازی کے ساتھ ہے لیکن وہ معاف ہے (اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا اعادہ واجب ہونا چاہیے، چنانچہ امام احمد کے نزدیک منیٰ کا اپنے محل سے منتقل ہونا موجب غسل ہے اگرچہ خارج میں اس کا ظہور نہوا ہو) اور مالک کہتے ہیں جو بعض صورتوں میں اعادہ صلوٰۃ کے قائل ہیں جیسا کہ بیان مذاہب میں گنڈا ہے کہ شدید تقاضے کے وقت آدمی کو شدت سے روکنا پڑے گا اور یہ نفعی ہوگا عمل کثیر کی طرف، اور عمل کثیر مفسد صلوٰۃ ہے۔

مضمون حدیث | حدیث الباب کا حاصل یہ ہے کہ عروہ کہتے ہیں عبداللہ بن ارقم صحابی ایک مرتبہ سفر حج یا عمرہ میں جا رہے تھے۔ ان کے ساتھ بہت سے حضرات بھی اس سفر میں شریک ہو گئے، راستہ میں نماز کی امامت وہی فرماتے تھے، عروہ کہتے ہیں ایک دن کی بات ہے کہ صبح کی نماز کا وقت تھا انہوں نے نماز کے لئے تکبیر شروع کرائی اور اقامت شروع کرنے کے بعد فرمایا کہ حاضرین میں سے کوئی صاحب آگے بڑھ کر امامت کریں، اور خود استہجار کے لئے تشریف لے گئے، آگے روایت میں ہے فاتی سبعت الا اس میں دو احتمال ہیں یا تو انہوں نے اسی وقت جانے سے پہلے یہ حدیث سنائی اور یہ بھی احتمال ہے کہ واپس آنے کے بعد سنائی ہو، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ جس شخص کا ارادہ استہجار کے لئے جانے کا ہو اور ادھر نماز کھڑی ہو رہی ہو تو اس کو چاہئے کہ استہجار کو مقدم کرے۔

اختلاف فی السند کی تشریح اور توجیہ | قال ابو ذؤاد سدی و ہییب بن خالد المصنف کی غرض ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کرنا ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ عروہ اس واقعہ کو عبداللہ بن ارقم سے براہ راست بیان کر رہے ہیں یا درمیان میں کسی کا واسطہ ہے؟ سوزہ ہر کی روایت جو شروع میں آئی وہ بلا واسطہ ہے، اور جن روایات کا مصنف حوالہ دے رہے ہیں یعنی وہیب، شعیب اور ابو حمزہ ان تینوں کی روایت میں عروہ اور صحابی کے درمیان ایک رمل بہم کا واسطہ ہے، اس اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ ہشام کے اکثر تلامذہ نے اسی طرح روایت کیا جس طرح زہیر نے یعنی بلا واسطہ لہذا وہی راجح ہے۔

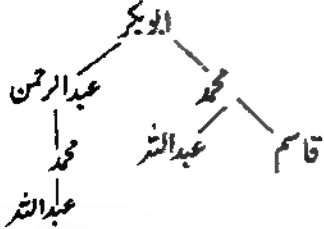
حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ یہی رائے امام ترمذیؒ کی ہے انہوں نے بھی عدم واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں تہذیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ نے العلیل المفرد میں تحریر فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ نے واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

اب اگر دونوں روایتیں صحیح ہیں تو تطبیق کی شکل کیا ہوگی؟ تو اس کی صورت حضرت نے بذل میں یہ تحریر

فرمائی ہے کہ ہو سکتا ہے اس سفر میں عروہ عبداللہ بن ارقمؓ کے ساتھ ہوں اور اس واقعہ کی روایت ان کو بالواسطہ پہنچی ہو اس کے بعد عروہ کی ملاقات عبداللہ بن ارقمؓ سے ہوئی ہو اور ان سے براہ راست بھی واقعہ سن لیا ہو لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں او جز کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ مصنف عبدالرزاق کی روایت سے عروہ کا اس سفر میں ساتھ ہونا مستفاد ہوتا ہے۔ لہذا یہ تو جیہ کجائے کہ عروہ کو اس سفر میں ساتھ تھے لیکن خاص اس موقع پر موجود نہیں تھے اس لئے اولاً بالواسطہ سنا اور ثانیاً بالواسطہ۔

سند کی تشریح

۲ قولہ قال ابن عیسیٰ فی حدیثہ ابن ابی بکرؓ از اس حدیث میں مصنفؒ کے تین استاد ہیں جن میں سے ایک استاد یعنی ابن عیسیٰ نے عبداللہ بن محمد جو سنید مذکور ہیں ان کی صفت ابن ابی بکر بیان کی۔ بخلاف دوسرے دو استاد احمد بن حنبل و مسدد کے کہ انھوں نے صرف عبداللہ بن محمدؒ کہا، البتہ عبداللہ بن محمدؒ کی دوسری صفت اخوالقاسم بن محمدؒ سب نے بیان کی۔



جاننا چاہئے کہ عبداللہ بن محمدؒ دو ہیں ایک عبداللہ بن محمد بن ابی بکر اور دوسرے عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر قاسم ان دونوں میں سے پہلے کے حقیقی بھائی ہیں دونوں کے سلسلہ نسب کو اس نقشہ سے سمجھا جائے، اب جس

راوی نے صرف عبداللہ بن محمدؒ کہا اس میں دو احتمال تھے، یا تو نقشہ میں مذکور دائیں طرف والے عبداللہ ہوں یا بائیں طرف والے ایک ابوبکر کے پوتے اور ایک پر پوتے ہیں، اب جس راوی نے ابن ابی بکر کی صفت کا اضافہ کیا تو اس نے گویا دائیں جانب والے کی تعیین کر دی اور آگے چل کر مصنفؒ کے سب اساتذہ نے دوسری صفت یعنی اخوالقاسم بیان کی اس صفت کا بھی تقاضا یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن محمد بن ابی بکر ہوں۔

لیکن صحیح مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن محمدؒ بائیں طرف والے ہیں یعنی عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر اور حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ محفوظ وہی ہے جو مسلم کی سند میں ہے، اب اگر یہ بات ہے تو پھر ان کو اخوالقاسم بن محمدؒ کہنا مجاز ہو گا اس لئے کہ یہ عبداللہ قاسم کے حقیقی بھائی نہیں ہیں بلکہ چچا زاد بھائی ہیں یعنی چچا کے لڑکے کے لڑکے۔

مضمون حدیث

آگے حدیث کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن محمدؒ کہتے ہیں میں اور قاسم دونوں اپنی بھوپھی عائشہؓ کے پاس تھے، کچھ دیر کے بعد کھانا آ گیا تو بجائے اس کے کہ قاسم کھانے کی طرف متوجہ ہوتے فوراً کھڑے ہو کر نماز کی نیت باندھ لی گویا کھانے سے اعراض کیا، اس پر حضرت عائشہؓ نے ان کو تنبیہ فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کھانا سامنے آنے کے بعد

ناز نہیں شروع کرتی چاہئے، اور نہ برافقۃ الاشیئین کے وقت بڑھنی چاہئے، اس حدیث میں دو جزر ہیں، حضرت عائشہؓ کا مقصود جزر اول ہے یعنی لایصلتی بمحفرة الطعام اور مصنف کا مقصود جزر ثانی ہے جیسا کہ ظاہر ہے یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت قاسم نے ایسا کیوں کیا؟ جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت میں تو اختصار ہے، صحیح صور جمال سلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کے بچے عبد اللہ تو فصیح اللسان تھے، صاف گفتگو کرتے تھے، اور یہ قاسم غیر فصیح تھے، ان کی گفتگو صاف اور سستہ نہ تھی، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے دکان القاسم سورجلاً لغائۃ یعنی ان کے کلام میں محی بہت پایا جاتا تھا، چنانچہ بروزن علامہ تار اس میں تائید کی نہیں بلکہ مبالغہ کے لئے ہے علامہ کی طرح، حضرت عائشہؓ خود بھی بڑی فصیح اللسان تھیں تو انہوں نے قاسم کو تنبیہ کی مائک لا تتحدث کما یتحدث ابن اخی هذا یعنی تجھے کیا ہو گیا، تو ایسی صاف گفتگو کیوں نہیں کرتا جیسے میرا یہ دوہرا بھتیجا کرتا ہے اور فرید برآں قاسم کو ان کی والدہ کے بارے میں عار دلایا اس لئے کہ دراصل وہ اُم ولد تھیں، اس پر وہ ناراض ہو گئے اور حضرت عائشہؓ کے کھانے کو دیکھ کر غماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے کہ جب تم ہمارے ساتھ اس طرح بیٹھیں آتی ہو تو ہم بھی تمہارا کھانا نہیں کھائیں گے، اس پر حضرت عائشہؓ نے وہ حدیث سنائی جو اب کتاب میں مذکور ہے۔

لا یصلیٰ بمحفرة الطعام کی شرح اور فقہی مسئلہ | اس حدیث کا جزر اول یعنی حضور طعام کے وقت ناز نہ بڑھنا یہ مشہور حدیث ہے جو مختلف الفاظ

سے مروی ہے، بعض روایات میں اس طرح ہے اذا حضر العشاء والعشاء قابدوا بالمشاء اس پر فقہی حیثیت سے کلام یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حضور طعام کے باوجود اول ناز بڑھے تو جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں نماز صحیح ہو جائیگی، اور ظاہر یہ کہ نزدیک صحیح ہوگی، علامہ شوکانیؒ نے امام احمد کا بھی مذہب یہی لکھا ہے کہ نماز صحیح ہوگی، لیکن حضرت شیخ بن عاصیہ بزل میں لکھا ہے کہ انتفی عن احمد یس بمعنی بلکہ وہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں جیسا کہ معنی وغیرہ میں تصریح ہے، جمہور علامہ کے نزدیک اس حدیث میں نہی تنزیہ کے لئے ہے اور ظاہر یہ کہ نزدیک تحریم کے لئے نیز عند الجمہور تقدیم طعام کا حکم اس وقت ہے جب کہ ناز کے وقت میں گنجائش ہو اور اگر وقت تنگ ہو تو پھر تقدیم صلوٰۃ واجب ہے، چنانچہ ابو داؤد کی کتاب الاطعمہ میں حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوعہ آرہی ہے لا تؤخر الصلوٰۃ لطعام ولا یغیر یہ حدیث اسی صورت پر معمول ہے، ایسی جب وقت میں تنگی ہو، ہماری اس تقریر سے دونوں حدیثوں کا تعارض بھی مرتفع ہو جاتا ہے، ایک اور بھی جواب ہے وہ یہ کہ حدیث جابر ضعیف ہے اور تقدیم طعام والی روایات صحیح اور متفق علیہ ہیں۔

نیز علامہ شوکانی اس حدیث پر لکھتے ہیں کہ ظاہر حدیث سے اطلاق معلوم ہوتا ہے لیکن امام غزالیؒ نے فساد طعام کے اندیشہ کی قید لگائی ہے یعنی اگر تاخیر طعام میں اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تب تقدیم کا حکم ہے ورنہ نہیں اور شافعی نے اس میں امتیاج کی قید لگائی ہے یعنی اگر شدت جوع ہے تب تقدیم علی الصلوٰۃ ہے ورنہ نہیں اور امام مالک نے اس کو طعام قلیل کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی اگر کسی کو صرف دو چادر تھے کھانے ہوں اس کے لئے تقدیم مشاہر ہے میں کہتا ہوں شوکانی نے مالکیہ کا مذہب ہی لکھا ہے لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بدل میں لکھا ہے کہ الشرح الکبیر اور دسوتی (جو کتب مالکیہ سے ہیں) میں یہ لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے تقدیم مشاہر والی حدیث کو اختیار ہی نہیں کیا علیٰ اہل مدینہ کی وجہ سے چنانچہ وہ تقدیم عشاء کے قائل ہی نہیں البتہ الشرح الکبیر میں لکھا ہے کہ صائم کے لئے مستحب ہے کہ وہ غروب کے بعد صلوٰۃ مغرب سے پہلے چند کجور دل سے روزہ انظار کر لے اور پھر باقاعدہ نعتی نماز مغرب کے بعد کرے نیز علامہ دسوتیؒ لکھتے ہیں کہ بعض مالکیہ نے تقدیم عشاء والی حدیث کو اکمل خفیف (جیسے چند کجور کے دانے یا کشش) پر محمول کیا ہے اور حنفی نے اس کو شغل بال کے ساتھ مقید کیا ہے جیسا کہ امام حمادی کی شکل الآثار میں ہے یعنی اگر تقدیم صلوٰۃ کی صورت میں اندیشہ ہو کہ دھیان اور خیال کھانے میں لگا ہے گا تب بے یہ حکم اس لئے کہ آدمی بظاہر کھانے میں مشغول ہو اور دل اس کا نماز میں لگا ہوا ہو یہ بہتر ہے اس سے کہ بظاہر نماز پڑھ رہا ہو اور دل کھانے کی طرف متوجہ ہو امام صاحب سے منقول ہے لکن یکون طعامی مکٹھا صلوٰۃ احب الی من ان نکون صلوٰۃ مکٹھا طعاما اور ابن العزلیؒ نے اس حدیث کو صائم پر محمول کیا ہے کہ صرف اس کے لئے تقدیم عشاء کا حکم ہے۔

۳۔ عن ثوبانؓ ان اس حدیث میں تین باتیں ارشاد فرمائی گئی ہیں لیکن یہاں ہر حدیث کا صرف تیسرا جزرہ ولا یعتی دھو حقیقہ مقصود بالذات ہے اس تیسرے جزرہ پر تو کلام آیا چکا۔

ابن قیمؒ کا اس حدیث پر نقد اور اس کا جواب | اس حدیث میں دو جزرہ اور ہیں ایک یہ لا یؤتم رجب قوما فیفقد نفسہا بالدعاء ذونہم یعنی اگر کوئی شخص لوگوں کی نماز پڑھائے تو اس امام کو چاہئے دعا کو اپنے لئے قائل نہ کرے بلکہ مقتدیوں کو بھی دعا میں شامل کرے ورنہ خیانت ہوگی ابن قیمؒ نے اس حدیث کو وہم قرار دیا ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو دعائیں منقول ہیں ان میں سے اکثر بعضیہ افراد ہیں اور افراد میں بظاہر شخص ہے اور اس حدیث میں اس کو خیانت کہا گیا ہے نیز انہوں نے آگے مل کر یہ کہا ہے اس حدیث کو اگر مجمع مان لیا جائے تو صرف دعا قنوت پر محمول ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس میں جمع کے صیغہ وارد ہیں اللهم اھدنا بینہ حدیث ابن حنفیہ گنگوہی کی تقریر میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث میں شخص سے مراد یہ ہے کہ اس دعا کی دوسروں سے نفی

کرے جیسے ایک اعرابی نے دعا کی تھی اللھم ارحم منی ورحمتہ اولاً و آخراً معنا ارحم ارحم اس صورت میں روایت کی تخلیط کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، چنانچہ فقط دو نہیم جو حدیث میں مذکور ہے اس سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ دونوں ہی کیلئے آثار دوسرا جزر حدیث میں یہ ہے ولا ینظر فی قعر بیت قبل ان یتنازل یعنی کسی کے مکان کے دروازہ پر پہنچ کر استیذان سے قبل مکان کے اندر کا حال نہ دیکھا جائے یعنی باہر کھڑے ہو کر جھانکنا نہیں چاہیے، اور اگر کسی نے ایسا کیا تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی بغیر استیذان کسی کے مکان میں داخل ہو جائے اس سلسلہ کی بعض اور روایات کتاب الادب کے باب الاستیذان میں آئیں گی، بعض روایات میں تصریح ہے کہ اگر کوئی کسی کے مکان میں باہر کھڑا ہو کر جھانکے اور صاحب مکان اس کی آنکھ پھوڑ دے تو اس کی یہ جہالت معاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں ضمان واجب ہوگا اور خفیہ و مالکیہ کے نزدیک ضمان واجب ہوتا ہے لیکن غالباً اس حدیث کی بناء پر گناہ ہوگا۔

قال ابو داؤد و هذا من سنن اهل الشام یہاں سے مصنفؒ حدیث الباب کی سند میں جو ایک لطیف ہے اس کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ حدیث ثوبان اور حدیث ابو ہریرہ ان دونوں کی سند کے راوی ب کے سب شامی ہیں، غیر شامی کوئی نہیں ہے، حضرتؒ نے بدل میں لکھا ہے کہ ہاں! ایسا ہی ہے، مگر حدیث ثانی میں حضرت ابو ہریرہؓ کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا اس لئے کہ وہ شامی نہیں ہیں۔

باب ما یجزی من الماء فی الوضوء

﴿۳﴾

گذشتہ ابواب سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ کس پانی سے وضو کیا جاسکتی ہے اور کس سے نہیں اب یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ کتنے پانی سے وضو ہونی چاہئے، اکثر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقریباً ایک صاع پانی سے غسل اور ایک مد پانی سے وضو فرماتے تھے، ایک روایت میں ثلثی مِثْل یعنی ایک ثلث کم ایک مد بھی آیا ہے اور ایک روایت میں نصف مد بھی وارد ہے لیکن وہ روایت ضعیف ہے کافی البذل جہور کے کہ یہاں وضو یا غسل کے لئے پانی کی مقدار متعین نہیں ہے کہ اس میں کمی و زیادتی جائز ہو بلکہ اس کا مدار اصل اس پر ہے کہ جتنا پانی تمام بدن کو تر کرنے کے لئے اور وضو میں اعضاء وضو کو تر کرنے کے لئے کافی ہو جائے پس وہی مقدار ضرور کف ہے ابتداءً اس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، وضو میں دو رکن ہیں غسل اور مسح، غسل کی حقیقت اسالۃ الماء ہے یعنی اتنا پانی بہانا جس سے قاطر ہو جائے، اس حقیقت غسل کا پایا جانا ضروری ہے اور یہی اس کا معیار ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہتر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلمؐ

سے جو مقدار مار منقول ہے جہاں تک ہو سکے اس کی متابعت کی جائے۔

فقہاء نے کئی طور پر یہ بات لکھی ہے کہ جتنا پانی بغیر اسراف و تعذر کے کافی ہو جاتے اتنا ہی استعمال کیا جاتے اسراف و تعذر دونوں مکروہ ہیں، غرضیکہ مسئلہ تقریباً اجماعی ہے، البتہ ابن شعبان مالکی کا خلاف اس میں مشہور ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ جو مقدار پانی کی حدیث میں وارد ہے اس سے کم جائز نہیں ہے، حضرت شیخؒ نے اوجز میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن قتادہ ضعیف نے مفتی میں اس مسئلہ میں حنفیہ کا جو اختلاف نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بلکہ حنفیہ کا مسلک اس میں وہی ہے جو جمہور علماء کا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ وہ جو ہمارے یہاں ظاہر الروایۃ ہیکہ غسل کے لئے ادنی مقدار ایک صاع اور وضو کے لئے ایک مد ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقدار سنون کا ادنی درجہ ہے، مقدار جائز مراد نہیں ہے۔

یہاں صاع اور مد کی مقدار کے سلسلہ میں ایک مشہور بحث ہے جس کو شراح حدیث اور فقہاء سب پر بیان کرتے ہیں صاع اور مد یہ دو مشہور

صاع اور مد کی مقدار کی بحث اور اس میں اختلاف علماء و دلائل فسر یقین

پہلے ہیں، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مد کے برابر ہوتا ہے لیکن من حیث الوزن مقدار مد میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مد رطل و ثلث رطل کا ہوتا ہے، لہذا ایک صاع پانچ رطل و ثلث رطل کا ہوا، طرفین کے نزدیک ایک مد کی مقدار دو رطل ہے، لہذا صاع آٹھ رطل کا ہوا، جمہور کا صاع صاع حجازی اور ہمارا صاع صاع عراقی کہلاتا ہے اور صاع عراقی صاع حجازی بھی کہلاتا ہے اس لئے کہ منقول ہے کہ جب صاع عمری منقود ہو گیا تھا تو حجاج بن یوسف نے اس کا پتہ لگایا تھا، وہ اس بات کا اہل عراق پر احسان بھی بتلایا کرتا تھا اور اپنے خطبہ میں کہا کرتا تھا یا اهل العراق، یا اهل الشقاق والنفاق و مساوی الاخلاق الماخروج لکھو صاع عمر اور ظاہر ہے کہ صاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے موافق ہو گا۔ ہمارے علماء کہتے ہیں کہ صاع عراقی جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے مطابق ہے، جمہور کا دعویٰ یہ ہے کہ صاع حجازی حضور کے صاع کے موافق ہے، اب فریقین کی دلیل سن لیجئے، جمہور نے اپنے مسلک پر چند دلیل قائم کی ہیں۔

دلیل اول: یہ ہے کہ صحیحین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک فرق (جو ایک بڑے پیمانہ کا نام ہے)

لے اسے کہ حدیث مذکورہ داروبہ کہ چھ سکینوں کو کھانا کھلاتے، ہر سکین کو نصف صاع لہذا کل تین صاع ہو گئے اور دوسری روایت میں ہے کہ چھ سکینوں کے درمیان ایک فرق تقسیم کیا جاتا ہے دونوں حدیثوں کو ملانے سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک فرق سادی ہوتا ہے تین صاع کے۔

جس کو ابنا رہا جبرین نے کر آئے تھے جس رطل سے وزن کی مقدار رطل مدنی تھا اور اہل مدینہ کا رطل اہل بغداد و عراق کے رطل سے زائد ہوتا ہے اس لئے کہ رطل مدنی تیس آستار کا ہوتا ہے اور رطل بغدادی بیس آستار کا اس حساب اور لحاظ سے پانچ رطل و ثلث رطل اور آٹھ رطل دونوں کی مقدار برابر ہو جاتی ہے، دلائل کی یہ تمام تفصیلی بحث حضرت نے بذل الجہود میں کتاب الفضل میں پہنچ کر بڑی تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائی ہے، ہم نے بطور خلاصہ کے اس کو وہیں سے لیا ہے، امام ابو یوسفؒ کے مسلک اور ان کے قصہ رجوع کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ سب شیخ ابن الہمامؒ سے منقول ہے، ان کے نزدیک رائج اور ارجح یہی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلہ میں جہور کے ساتھ نہیں ہیں بلکہ امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

دلیل ثانیہ۔ امام حمادؒ نے جہور کی جانب سے یہ دلیل پیش کی ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن جس کو فرق کہتے ہیں اس سے غسل کرتے تھے اور پہلے سے معلوم ہے کہ فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہؓ ہر ایک کے غسل کے پانی کی مقدار ایک صاع اور نصف صاع ہے، اور دوسری روایت میں یہ ثابت ہے کہ آپؐ آٹھ رطل سے غسل فرماتے تھے، تو ان دونوں حدیثوں کے ملانے سے نتیجہ نکلا کہ ڈیڑھ صاع برابر ہوتا ہے آٹھ رطل کے، جس سے معلوم ہوا کہ ایک صاع کی مقدار پانچ رطل و ثلث رطل ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ فرق کا تین صاع کے برابر ہونا کوئی تحقیقی بات نہیں ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو امام حمادؒ نے دیا کہ حضرت عائشہؓ نے یہ تو فرمایا کہ ہم دونوں ایسے برتن سے غسل کرتے تھے جو بقدر فرق ہوتا تھا لیکن انہوں نے یہ نہیں بیان کیا کہ وہ برتن جس کو وہ فرق کہہ رہی ہیں ملوث ہوتا تھا یا اس سے کم ہو سکتا ہے وہ ملوث نہ ہو مشابہ ہوتا ہو اور برابر ہو دو صاع کے تو پھر اب یہ حدیث ان احادیث کے موافق ہو جائے گی جن میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع پانی سے غسل فرماتے تھے۔

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں ان کے مسلک کی تصریح ہے یعنی ائمہ کی تفسیر رطلین کے ساتھ اور صاع کی تفسیر آٹھ رطل کے ساتھ واقع ہے، چنانچہ امام حمادؒ نے حضرت عائشہؓ سے بسند بخیر نقل کیا ہے قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغسل بمثل هذا اور ایک برتن کی طرف اشارہ فرمایا، مجاہد کہتے

تھے یعنی ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اس طرح کہ ہر رطل میں آستار کا ہوا اور پانچ رطل و ثلث رطل کا ہوتا ہے اس طرح کہ ہر رطل میں آستار کا ہوا آٹھ کو اگر بیس میں ضرب دیا جائے تو وہی عدد نکلے گا جو پانچ اور ثلث کو تیس میں ضرب دینے سے نکلتا ہے یعنی ایک سو ساٹھ آستار۔

ہیں کہ میں نے اس برتن کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل تھا یا نو یا دس غرضیکہ آٹھ تو یقیناً تھا اس میں وہ کوئی تردد نہیں فرما رہے ہیں۔

اور نسائی میں موسیٰ الجہنی سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت مجاہد کے پاس ایک کدّح (پیالہ) لایا گیا وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل تھا مجاہد کہنے لگے کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے غسل فرماتے تھے اس میں ہمارے مذہب کی تصریح ہے۔

نیز دارقطنی نے دو طریق سے حضرت انسؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے صحاح مطبوعہ علیہ وسلم یتوضأ برطلین ویغسل باصابع ثمانینہ امر طلال اس روایت کو اگرچہ دارقطنی نے ضعیف قرار دیا ہے لیکن تعدد طرق سے اس کے ضعف کا انجبار ہو جاتا ہے۔

فائدہ :- حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں ہے کہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اصابع عراقی بھی رائج تھا (جو کہ صابع حجازی سے بڑا ہوتا ہے) اس لئے صدقۃ الفطر میں احوط یہ ہے کہ صابع عراقی کا لحاظ کیا جائے عرف الشذی میں بھی لکھا ہے کہ صابع عراقی و حجازی دونوں حضور کے زمانے میں پائے جاتے تھے، روایات صحیحہ اس پر دال ہیں۔

فائدہ کا ثانی :- صابع اور مد کی بحث و تحقیق اہتمام کے ساتھ حضرات فقہاء و محدثین اس لئے کرتے ہیں کہ یہ دونوں معیار شرعی یعنی شرعی پیمانے ہیں، بہت سے احکام شرعیہ ان سے وابستہ ہیں جیسے صدقۃ الفطر اور نذیہ و کفارات ایسے ہی حضور و غسل کے پانی کی مقدار کا لایق ہے۔

شرح السند قال ابو داؤد مرادہ ابان عن قتادہ قال سمعت صفیۃ بنت یمان عن قتادہ سے روایت کرنے والے دو ہیں، ایک ہمام جو اوپر سند میں آئے دوسرے ابان، دونوں کے لفظوں میں فرق ہے، ہمام کی روایت میں قتادہ عن صفیۃ اور ابان کی روایت میں بجائے عن صفیۃ کے سمعت صفیۃ ہے اس اختلاف پر تنبیہ کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ قتادہ کا شمار مدنیوں میں ہے اور اوپر جو روایت آئی ہے وہ عن کے ساتھ ہے اور مدین کا عنعنہ مقبر نہیں ہوتا، دوسرے طریق میں چونکہ صابع کی تصریح ہے اس لئے مصنف نے دوسرا طریق ذکر کر کے اس کی کو دور کر دیا، اب اس میں انقطاع کا شائبہ نہیں رہا۔

۳۔ حدیثنا محمد بن بشار الزرقانی عن عیاد بن عمیم عن جدّہ یہاں پر دوسرا نسخہ عن جدّہ کی ہے اور اس صورت میں جدّہ سے جدّہ حبیب مراد ہوں گی، اس لئے کہ متکلم وہی ہیں اور ہمارا نسخہ جس میں عن جدّہ ہے اس کی ضمیر عباد کی طرف راجع ہے اس صورت میں جدّہ عباد مراد ہوں گی، حضرت نے بذل میں دوسرے

نسخہ پر کلام کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات تحقیق ہونے لگی کہ کیا یہ واقعی حبیب کی بقہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم یہ ام عمارہ ہیں جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے ان کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ ان کا نام نسیم ہے (بالنفسیر) اور کہا گیا ہے کہ نسیم ہے بروذن سفینہ، اور میرا قول یہ ہے کہ ان کا نام نسیم بغم الام ہے بجائے نون کے۔

۴۔ حدیثنا محمد بن الصباح الا قولہ یتوضأ یا ناویعہ مطہین اس سے بظاہر خفیہ کی تائید ہو رہی ہے اس لئے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت میں ہے کہ آپ صبح سے وضو فرماتے تھے اور اس میں یہ ہجر کہ رطلین سے وضو فرماتے تھے۔

قولہ یتوضأ بمکوک مکوک صاع و نصف صاع یعنی ڈیرہ صاع کو کہتے ہیں لیکن شراح نے لکھا ہے کہ یہاں پر مکوک سے مراد مڑ ہے۔

قال در رواة سفیان.... حدیثی جبر بن عبد اللہ سفیان کی یہ روایت شعبہ اور شریک کی روایت کے خلاف ہے، ان دونوں کی روایت میں عبد اللہ بن جبر تھا، سفیان نے بجائے اس کے جبر بن عبد اللہ کہا، یہ مقلوب الاسماء میں سے ہے صحیح عبد اللہ بن جبر ہے، دراصل یہ راوی عبد اللہ بن عبد اللہ بن جبر ہے، بعضوں نے نسبت الی الجدر کے اعتبار سے عبد اللہ بن جبر کہ دیا، نیز بعض رواۃ نے بجائے جبر کے جابر کہا ہے جیسا کہ مسلم شریف کی بعض روایات میں ہے، امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ یہ دونوں صحیح ہیں جابر اور جبر دونوں کہا جاتا ہے۔

قال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل الا یہاں پر صاع کی مقدار پانچ رطل بیان کی ہے اور حضرت امام احمد کا یہی مقولہ ابواب الفضل میں باب فی مقدار السماء الذی یجزئ بہ الفضل میں آ رہا ہے، وہاں پانچ رطل کے ساتھ ثلث رطل بھی مذکور ہے، یہاں پر نقل میں معنی نے کسر کو حذف کر دیا ہے۔

باب فی الاسراف فی الوضوء

ع

اسراف فی الوضوء کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا کثیر بار کی وجہ سے کہ زیادہ پانی بلا ضرورت بہایا جائے یا تشلیط پر زیادتی یعنی اعضاء کو تین بار سے زائد دھویا جائے، بہر حال جو بھی صورت ہو اسراف بالاتفاق مکروہ ہے خواہ کوئی شخص حوض یا نہر جاری ہی پر وضو کر رہا ہو تب بھی یہ اسراف ہے چنانچہ ابن ماجہ میں ایک روایت ہے جس کی تحریر امام احمد نے بھی کی ہے کہ ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر سعد بن ابی وقاص

پر ہوا جو وضو میں زیادہ پانی استعمال کر رہے تھے تو حضور نے فرمایا مَا هَذَا الشَّرَفُ يَا سَعْدُ ! اے سعد ! یہ اسراف کیسا، انہوں نے عرض کیا اِنِّی الْوَضُوْءُ صَوَّرْتُ يٰ اَرْسُولَ اللّٰهِ ! تو آپ نے فرمایا نَعْدُوْا اِنْ كُنْتُ عَلٰی سَنَدٍ جَارٍ ۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسفلؓ نے اپنے بیٹے سے سنا جن کا نام یزید ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے کہ وہ یوں دعا کر رہے تھے اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ الْقَصْرَ الْاَبَدِیْنَ کہ اے اللہ! جب میں جنت میں جاؤں تو سفید رنگ کا محل جو جنت میں دائیں جانب ہو، تجھ سے اس کا سوال کرتا ہوں، اس پر ان کے والد نے فرمایا کہ اے بیٹے! اللہ تعالیٰ سے مطلق جنت کا سوال کرو، اور مطلق جہنم سے پناہ چاہو یعنی یہ قیود مت لگاؤ، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ اس امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے یَعْتَدُوْنَ فِی الطُّهُورِ وَالِدَعَا جُودًا اور وضو و طہارت میں حد سے تجاوز کریں گے۔

اس حدیث میں دو جزر ہیں، اول اعتدال فی الطہور ثانی اعتدال فی الدعاء، مجاہبی کی غرض جزر ثانی ہے اور مصنف کی غرض جزر اول کو بیان کرنا ہے، بہر حال اس حدیث میں اعتدال فی الطہور سے روکا گیا ہے جس سے مصنف نے اسراف فی الوضوء کی کراہت مستنبط فرمائی ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

اعتدال فی الدعاء کی تفسیر میں اقوال | اب یہ کہ اعتدال فی الدعاء سے کیا مراد ہے یعنی دعا کی کئی صورتیں لکھی ہیں ایک یہ کہ باعتبار جہر بیخ کے یعنی زیادہ زور سے دعا مانگنا اور چلا نا یا بآ متبار قیود زائدہ کے کہ اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجات کا سوال کرتے وقت اس میں طرح طرح کی شرطیں لگانا اس لئے کہ یہ حاجت مند سائل کی شان کے خلاف ہے، اور قیود میں شکل یہ ہے کہ دعا کے الفاظ و کلمات میں سجع کی رعایت کی جائے سجع عبارتوں سے دعا مانگی جائے، ظاہر ہے کہ یہ غیر خشوع کے منافی ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد غیر مأثور دعائیں مانگنا ہے۔

اس پر یہ اشکال ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر دعائیں سجع ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے کلام میں سجع کا پایا جانا بامقصد نہ تھا، بلکہ کہاں فصاحت و بلاغت جو آپ کو فطری طور پر عطا ہوا تھا اس کے سبب سجع الفاظ و عبارتیں بلا تکلف زبان مبارک پر آتی تھیں، اور ممانعت کا تعلق نفع و تکلف سے ہے نہ کہ اس سے۔

اس کے بعد جانا چاہئے کہ شراح کا یہاں ماثر بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ مجاہبی کے ان صاحبزائے

نے دعائیں کیا زیادتی کی تھی جس پر ان کے والد نے ان کو ٹوکا کوئی کچھ لکھ رہا ہے اور کوئی کچھ جیسا کہ بذل میں موجود ہے لیکن حضرت سہارنپوریؒ کی رائے یہ ہے کہ موجودہ دعاء کے مضمون میں کوئی تجاوز عن الحد نہیں ہے لیکن ان کے طرز دعاء سے ان صحابی کو اندیشہ ہو کہ یہ کہیں اس میں تجاوز عن الحد نہ کر جاتیں، اس لئے پیش مندی کے طور پر انھوں نے اپنے بیٹے کو تنبیہ فرمائی، حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ قصر ایض عن یسین الجنتہ کے سوال میں کوئی ایسی اشکال کی بات جس کو تجاوز عن الحد کہا جائے نہیں ہے، حدیث کے جز اول یعنی اعتماد فی الطہور کے مسئلہ میں حضرت الاستاذ مولانا محمد اسعد اللہ صاحب نے اپنی بذل کے حاشیہ پر تحریر فرمایا ہے کہ اسراف فی الوضوء اگر مباح یا ملوک میں ہو تو مکروہ تحرکی ہے اور اگر مال وقف میں ہو جیسے مدارس کے حمام وغیرہ کا پانی تو وہ حرام ہے، عام طور سے طلبہ چونکہ مدرسہ کے زیر انتظام ہیٹا پانی میں بے احتیاطی کرتے ہیں اس لئے ناظم صاحب نے طلباء کے سامنے خاص طور سے یہ بات بیان فرمائی۔

بَابُ فِي اسْبَاغِ الْوُضُوءِ

(ج)

اسباغ کے معنی اکمال کے ہیں، ارشاد باری ہے وَاسْتَبْغِ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً اور اکمال وضوء یہ ہے کہ وضوء کو اس کے آداب و مستحبات کی رعایت کے ساتھ کیا جائے صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے اسباغ کی تفسیر اقرار کے ساتھ مروی ہے یعنی اعضاء کو اچھی طرح رگڑ کر دھونا۔

حضرت مولانا شاہ اسحق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بعض حواشی میں منقول ہے کہ اسباغ وضوء الغسرة والتجیل کی تشریح و تحقیق کی تین قسمیں اور درجات ہیں پہلا درجہ فرض، دوسرا

سنت تیسرا مستحب، جملہ اعضاء وضوء کو ایک بار بالا ستیغاب دھونا اسباغ بایں معنی فرض ہے، یہ تالیف، غسل یعنی ہر عضو کو تین بار دھونا اور ایک مرتبہ پورے سر کا بالا ستیغاب مسح کرنا، یہ سنت ہے، یہ تالیف غسل کے ساتھ اطالۃ الغزہ والتجیل کرنا جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کیا کرتے تھے، اسباغ کی یہ نوع مستحب ہے۔

جاتا چاہئے کہ غزہ کہتے ہیں اس سفیدی کو جو گھوڑے کی پیشانی میں ہوتی ہے اور یہاں پر اطالۃ غزہ سے مراد یہ ہے کہ چہرہ دھوئے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم راس کا کچھ حصہ بھی شامل کر لیا جائے، اور اطالۃ التجیل کا مطلب یہ ہے کہ یہ سن اور رطلین کو دھوئے وقت حد مفروض یعنی مرفقین و کعبین سے تجاوز کیا جائے اور کچھ

اد پر کا حصہ بھی دھویا جائے، دراصل یہ مأخوذ ہے فرس تجل سے، بجل اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں ٹانگیں گھٹنوں تک سفید ہوں، اور وضو میں مقدار مفروض سے تجاوز کو اطالة الغرہ والتجیل سے تعبیر کرنا بظاہر اس نکتہ کی بنا پر ہے کہ قیامت کے روز یہ اعضاء وضو روشن اور چمکدار ہوں گے، غرہ اور تجیل میں بھی روشنی کے معنی ہیں، نہایت حسین تعبیر ہے۔

جانتا چاہئے کہ اسماخ بالمعنی الثالث یعنی اطالة الغرہ والتجیل مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ تو اس کے استحباب کے قائل ہیں، چنانچہ علامہ شافعی اور طحاویؒ نے اس کو مندوبات وضو میں شمار فرمایا ہے، اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث من استطاع منكم ان يطيل غرته فليفعل کے تحت اس اطالة کو مستحب لکھا ہے اور حنابلہ کے یہاں اس کے استحباب کی تصریح نیل المارب میں موجود ہے خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں یہ مستحب ہے لیکن مالکیہ اس کے قائل نہیں وہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، وہ یوں کہتے ہیں کہ اطالة سے مراد اذاتہ اور تکدید وضو ہے یعنی ہمیشہ با وضو رہنا اور تازہ وضو کرنا۔

امام نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ شراہ حدیث میں سے ابن بطال مالکیؒ اور قاضی عیاض مالکیؒ نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فوق البرفق والکعب دھونا مستحب نہیں ہے، یہ دعویٰ ان کا باطل ہے میں کہتا ہوں کہ اسی طرح طحاویؒ کی شرح الامالی الاحبار میں علامہ مناویؒ نے نقل کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ یعنی حنفیہ مالکیہ حنابلہ اطالة الغرہ والتجیل کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، علامہ مناویؒ کی یہ بات غلاب تحقیق ہے بس لئے کہ ہم ابھی کتابوں کے حوالہ سے حنفیہ و حنابلہ اور اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اس کا استحباب نقل کر چکے ہیں۔

امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ وضو میں اطالة الغرہ والتجیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو ہریرہؓ دونوں سے ثابت ہے، لیکن ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ علیؓ محل الغرض علامہ ثابت نہیں ہے! البتہ حضرت ابو ہریرہؓ ایسا کیا کرتے تھے۔

لہ جانتا چاہئے کہ اطالة الغرہ والتجیل کے سلسلہ میں جو حدیث وارد ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں انما تقيّد عورت يوم القيامة غراً عجلیں من آثار الوضوء فمن استطاع منكم ان يطيل غرته فليفعل (متفق علیہ) اور اس کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اس حدیث کا آخری جملہ یعنی فمن استطاع ان يطيل غرته فليفعل (متفق علیہ) اکثر حفاظ حدیث کی یہی رائے ہے گو بعض نے اس کے مرفوع و موقوف ہونے میں تردد بھی ظاہر کیا ہے، حاصل یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک اس امت کا وضو کی برکت سے بروز عشر آخر تجل ہونا، دوسرے (بقیہ آئندہ)

عن عبد اللہ بن عمرؓ ان اس باب میں مصنف نے ایک ہی حدیث ذکر فرمائی ہے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ ابن العاصؓ کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کو دیکھا جنہوں نے اسی وقت وضو کی تھی کہ ان کی ایڑیوں کا کچھ حصہ خشک رہ جانے کی وجہ سے چک رہا تھا یعنی محسوس ہو رہا تھا تو آپ نے ان کو یہ وعید سنائی دینا لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّاسِ یعنی تباہی ہے ان ایڑیوں کے لئے یعنی آگ اور پھر فرمایا وضو کا دل مکمل کیا کرو۔

مضمون حدیث | اس حدیث میں دراصل اختصار ہے روایت مفصلہ مسلم وغیرہ میں ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے، چلتے چلتے جب منزل کے قریب پہنچے تو قافلے میں سے کچھ جوان قسم کے صحابہ قریب میں آنے والے چشمہ پر تیزی سے چل کر آگے چلے گئے، اور وہاں جا کر اپنی ضرورتیں پوری کیں، اور چشمہ پر ان لوگوں نے جلدی جلدی وضو کیا جس میں بعض کی ایڑیوں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا اور وہ لوگ اپنے نزدیک وضو سے فارغ ہو کر گویا تیار ہو گئے تھوڑی دیر بعد باقی قافلہ جس میں حضور بھی تھے وہاں اس چشمہ پر پہنچا تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں یہ فرمایا جو حدیث الباب میں مذکور ہے۔

حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے عاف ہے اور جس اسباب کا ذکر اس حدیث میں ہے وہ اسباب کی اقسامِ ثلثہ میں سے وہ قسم ہے جو فرض ہے اس لئے کہ ان لوگوں نے جہلین کو ایک بار بھی بالاستیعاب نہیں دھویا تھا حالانکہ ایک بار بالاستیعاب اعضاء کو دھونا فرض ہے۔

قوله دینا لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّاسِ اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اعقاب سے اصحاب الاعقاب مراد ہیں، دوسرے یہ کہ اعقاب ہی مراد ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ تکلیف صرف اعقاب ہی کو پہنچائی جائے گی جس کی وجہ وہ ہے جو ایک دوسری حدیث میں وارد ہے کہ اعضاء وضو کو نار مس نہیں کرے گی اور چونکہ ان اعقاب کو وضو کا پانی نہیں پہنچا ہے اس لئے ان کو آگ مس کرے گی۔

دین کی تفسیر میں کئی قول ہیں کہا گیا ہے کہ اس کے معنی رسوائی کے ہیں اور کہا گیا ہے کہ ہلاکت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی خسران یعنی خسارہ کے ہیں، اور صحیح ابن حبان میں ایک مرفوع روایت ہے جس میں ہے دینا واد فی جہنم یعنی دین جہنم کے ایک طبقے کا نام ہے، چونکہ یہ حدیث ہے اس لئے اسی کو اصح التفسیر کہا جائے گا۔

وضو کے درمیان اطاعت الغرہ واجتہیل کرنا، سوا مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے ثابت ہے، اور امر ثانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف غیر ہے بعض اسکے قائل ہیں اور بعض منکر، اور حضرت ابو ہریرہؓ کے بارے میں یہ ثابت اور مشہور ہے کہ وہ ایسا کیا کرتے تھے۔

نیز اس سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ یہاں دلیل ترکیب میں مبتدا واقع ہو رہا ہے حالانکہ نکرہ ہے، اشکال اس نے رفع ہو گیا کہ روایت مرفوعہ سے معلوم ہوا کہ یہ تو جہنم کے ایک خاص طبقہ کا نام ہے لہذا بنا بر علیت کے مرفوعہ ہوا اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جلد دعائیہ میں واقع ہونے والا مبتدا نکرہ ہو سکتا ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ فِي آيَةِ الصُّغْرِ

(۷)

جاننا چاہئے کہ اس ترجمہ کو دیکھ کر یہ بات ذہن میں آئی کہ اتباع رسول اور حب رسول کا مقتضی یہ ہے کہ محبوب کی ہر ادراک دیکھا جائے، آپ وضو کیسے کرتے تھے، غسل کیسے کرتے تھے، وضو کتنے پانی سے کرتے تھے، کیسے برتن سے کرتے تھے، حضرات محدثین کے عشق رسول کا کون انکار کر سکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ احکام شریعت کا مدار نقل پر ہے، ہر حکم کا ثبوت خواہ وہ کوئی اہم ہو یا معمولی محتاج نقل ہے اور تمام نقول کا منبع و ماخذ آپ کی ذات گرامی ہے، محدثین کے یہ تراجم الباب اسی حقیقت کے مظہر ہیں امام بخاری نے بھی ادائی وضو یعنی جن برتنوں سے وضو کرنا ثابت ہے اس پر ایک دو باب منع کئے ہیں، لیکن بخاری میں آیت الصغر پر کوئی مستقل باب نہیں ہے گو بخاری شریف کی حدیث میں یہ لفظ مذکور ہے، البتہ امام ابن ماجہ نے امام ابو داؤد کی طرح آیت الصغر پر باب باندھا ہے اس کے حاشیہ میں حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی فور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں کہ بعض فقہار سے جو تانبے پیتل کے برتن سے وضو کی کراہت منقول ہے، شاید ان کی مراد کراہت تشریحی ہے اس لئے کہ مٹی کے برتن کا استعمال اقرب الی التواضع ہے اور حدیث بیان جواز پر محمول ہے، پھر آگے شاہ صاحب لکھتے ہیں لیکن مجھے کسی روایت میں اس کی تفریح نہیں ملی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مٹی کے برتن سے وضو فرماتے تھے، ہاں البتہ امام غزالی نے احیاء میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک مٹی کا ٹوٹا تھا جس سے وضو فرماتے اور پانی پیتے تھے لیکن حافظ عراقی نے احیاء العلوم کی تفسیر تک میں لکھا ہے کہ مجھے اس کی اصل نہیں ملی۔

مَعْرُوفِ تَرْجَمِہِ میں اختلاف ہے، حضرت شیخ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ حضرت گنگوہی سے سوال کیا گیا کہ صُغْر کا ترجمہ غیاث اللغات میں کافعی کے ساتھ کیا ہے اور غایۃ الادوار ترجمہ در مختار میں

صُغْر اور شَبَّہ کی لغوی تحقیق اور
حدیث کی ترجمہ الباب کے مطابقت

اس کا ترجمہ پیتل کے ساتھ کیا ہے تو حضرت نے اس کا جواب یہ مرحمت فرمایا جیسا کہ فتاویٰ رشیدیہ میں ہے کہ صاحب غایۃ الادوار کا قول صحیح ہے۔

اب یہ کہ اُتیۃ العفرین حضور کرنا کیسا ہے تو باب کی دوسری حدیث میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُتیۃ العفرین حضور فرمائی، اور باب کی پہلی حدیث میں فی ثوبین شبرا کا لفظ ہے شب پتیل ہی کو کہتے ہیں تو گویا پہلی حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت من حیث المعنی ہے اور حدیث ثانی کو ترجمہ کے ساتھ مطابقت لفظاً و معنی دونوں طرح ہے۔

بہر حال صحاح کی ان احادیث سے جن میں سے بعض بخاری میں بھی ہیں، اُتیۃ العفرین حضور کرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا لیکن غیر صحاح کی بعض روایات سے حضور فی اُتیۃ العفر کی کراہت معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے، نیز ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ اُتیۃ العفر سے نہ پانی پیتے تھے اور نہ وضو کرتے تھے، اسی طرح ابن رسلان نے امام غزالیؒ سے اس کی کراہت نقل کی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے اللہ علیہ السلام کو حکم کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پتیل کے برتن کے استعمال کو مکروہ سمجھتے تھے۔

لیکن جواز کی روایات صحاح کی ہیں جو اصح اور رائج ہیں، ہو سکتا ہے مصنف کی غرض اس باب سے انہی روایات کی طرف اشارہ اور ان پر رد ہو اور جمع بین الروایات کی شکل یہ ہے کہ کراہت کی روایات کو زہد اور ترک تنعم پر محمول کیا جائے، اور بعضوں نے کہا کہ کراہت اس لئے ہے کہ اس قسم کے قیمتی برتنوں کے استعمال کرنے میں فقراء و ناداروں کی دل شکنی ہے بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ تانبے پتیل کے برتن میں پانی اگر دیر تک رکھا رہے تو اس میں تغیر آجاتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ پتیل چونکہ کون میں ذہب کے ساتھ مشابہ ہے اس لئے کراہت ہے دیسے مسئلہ وہی ہے جس کو ابن قدامہؒ نے معنی میں لکھا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ، تانبے پتیل وغیرہ اور اسی طرح یا قوت اور قیمتی پتھروں کے برتنوں کا استعمال جائز ہے، البتہ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ جو ظرف بہت زیادہ قیمتی جو اہر سے بنائے گئے ہوں ان کا استعمال ناجائز ہے۔

نیز جاتا چاہئے کہ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال صرف مردوں ہی کے لئے ناجائز نہیں ہے بلکہ عورتوں کے لئے بھی ناجائز ہے، عورتوں کے لئے صرف زیورات کا استعمال جائز ہے۔

شرح السند | فوائد اخبرنی صاحبہ فی اور اس سے اگلی سند میں ہے عن رجل غریبکہ دونوں جگہ سند میں یہ راوی مبہم ہے اس سے مراد شعبہ ہیں جیسا کہ حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے اور حضرت نے اس کو بدل میں لیا ہے، نیز پہلی اور دوسری سند میں ایک فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں ہشام براہ راست حضرت عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں، اور دوسری سند میں ہشام اور عائشہؓ کے درمیان عروہ ہیں، پہلی سند منقطع ہوئی اس لئے کہ ہشام نے حضرت عائشہؓ کو نہیں پایا ہے۔

(۷)

بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عَلَى الْوُضُوءِ

ادعیه واذکار ووضو دو طرح کی ہیں، ایک وہ جو ابتدا و وضو میں پڑھی جاتی ہیں، اور دوسرے وہ جو بعد الفراغ عن الوضو ہیں، جس کا باب آئندہ آئے گا، اور کچھ دعائیں وہ ہیں جو انتشار و وضو میں ہر ہر عضو پر پڑھی جاتی ہیں ان سب کا بیان انشاء اللہ وہیں اگلے باب میں آئے گا۔

مسئلہ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق

تسمیہ عند الوضو کے حکم میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں سنت یا مستحب دونوں قول

ہیں اکثر نے سنت لکھا ہے اور صاحب ہدایہ نے استحباب لکھا ہے، علامہ عینیؒ نے ایک روایت امام صاحب کے عدم استحباب کی بھی نقل کی ہے لیکن علامہ شافعیؒ وغیرہ فقہاء نے اس کو ذکر نہیں کیا، اور حنفیہ میں نے ابن الہمامؒ وجوب تسمیہ کے قائل ہیں لیکن یہ ان کی اپنی تحقیق ہے جس کا اعتبار نہیں، چنانچہ ان کے معروف شاگرد قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں اَبْحَاثُ شَيْخِنَا اِذَا خَالَفَتْ الْمَنْقُولَ لَا تَعْتَبَرُ، اور شافعیہ کے نزدیک تسمیہ عند الوضو سنت ہے جیسا کہ ان کی کتابوں میں مقرر ہے، تاکلیہ کے یہاں مشہور اور حنفی قول جیسا کہ علامہ دسوقیؒ نے لکھا ہے کہ تسمیہ علی الوضو فضائل یعنی مستحبات میں سے ہے، غیر مشروع یا مکروہ ہونے کی انہوں نے تردید کی ہے، لہذا وہ جو ابن العربیؒ نے شرح ترمذی میں امام مالکؒ کی طرف تسمیہ کا عدم استحباب منسوب کیا ہے وہ غلط تحقیق یا کم از کم قول مرجوح ہے، امام احمدؒ کے نزدیک جیسا کہ کتب خاتلہ نیل المازب وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ تسمیہ علی الوضو واجب عند التذکر ہے یعنی نیا نیا معاف ہے یہی مذہب اسحق بن راہویہ کا ہے لہذا اگر کوئی عہد تسمیہ ترک کرے گا تو وضو صحیح ہوگی، اور ظاہر یہ کہ نزدیک تذکر کی قید نہیں بلکہ مطلقاً فرض ہے، خاتلہ کا مذہب مشہور عند الشراح بھی

سلف ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے پاس استحباب تسمیہ کی کوئی دلیل نہیں ہے نیز انہوں نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، اسی طرح حافظ منذریؒ نے لکھا ہے کہ احادیث تسمیہ کی اسانید مستقیم نہیں، اور معارف السنن میں حضرت شاہ دلی الشرمصاحبؒ نور اللہ مرقدہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کتب حدیث کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کے بارے میں جو احادیث فعلیہ وارد ہوئی ہیں جن میں حضور کے وضو کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، اور صحابہ کرام لوگوں کو اس کی تعلیم دیتے رہے ہیں ان میں کہیں بھی تسمیہ کا ذکر نہیں، سواب حاصل یہ ہوا کہ وضو کے مسئلہ میں احادیث کثیرہ مجروحہ فعلیہ میں تو تسمیہ کا ذکر ہی نہیں البتہ احادیث قولیہ میں اس کا ذکر ہے لیکن وہ ضعیف ہیں، غالباً یہی وجہ ہے کہ امام صاحب سے بھی ایک روایت اس سلسلہ میں عدم استحباب کی منقول ہے۔

یہی ہے جو اکتی بن راہویہ کا ہے، لیکن معنی میں تسمیہ کے سنت ہونے کو انظر الروایۃ میں عن احمد لکھا ہے نیز امام احمد کے نزدیک وضوء غسل اور تیمم تینوں میں تسمیہ واجب ہے، غلامیہ کہ اس میں پانچ قول ہیں، ۱۔ خفیہ کے یہاں سنت یا مستحب ۲۔ شافعیہ کے نزدیک سنت ۳۔ مالکیہ کے نزدیک مستحب رائج اور مشہور قول کی بنا پر، ۴۔ حنابلہ کے نزدیک واجب عند اللزوم بغیر اس کے وضوء درست نہیں ۵۔ ظاہریہ کے نزدیک مطلقاً واجب۔

اب یہ کہ تسمیہ علی الوضوء کے الفاظ کیا ہیں؟ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے اس کے الفاظ جو سلف سے منقول ہیں اور بعض نے کہا جو حضور سے منقول ہیں وہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ علیٰ دین الاسلام ہیں اور علامہ عینی نے طبرانی کے حوالہ سے مرفوعاً بسم اللہ والحمد للہ لکھے ہیں۔

جمہور کی طرف سے حدیث الباب کے جوابات

حدیث الباب تسمیہ کے وجوب پر دال ہے

جیسا کہ ظاہر یہ اور حنابلہ کا مسلک ہے جمہور کی طرف

سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں ایک مکی جواب، وہ ہے جس کو ابن العربی نے امام احمد سے نقل کیا ہے لریع فی هذا الباب نئی، چنانچہ حدیث الباب میں یعقوب بن مسلمہ غیر قوی ہیں وہ اپنے باپ سے روایت کر رہے ہیں ان کا اپنے باپ سے سماع ثابت نہیں، اور ایسے ہی ان کے باپ کا سماع حضرت ابو ہریرہؓ سے ثابت نہیں، لہذا یہ حدیث ضعیف اور منقطع ہوئی، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان احادیث میں کمال کی نفی ہے، اور کمال کی نفی اس لئے مراد لے رہے ہیں تاکہ دلائل کا آپس میں تعارض نہ ہو جائے، نیز ابن سید الناس نے شرح ترمذی میں لکھا ہے کہ بعض روایات میں نفی کمال کی تصریح ہے یعنی لا وضوء کاملاً وارد ہوا ہے، تیسرا جواب یہ دیا گیا جیسا کہ امام ابو داؤد نے اسی باب میں ربیعۃ الرائی سے نقل کیا ہے کہ تسمیہ مراد نیت ہے اور جمہور کے نزدیک نیت ضروری ہے چوتھا جواب قاضی ابو بکر اقلانی نے یہ دیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ یعنی لا وضوء اور لا مصلوۃ مجمل ہیں، کیونکہ کبھی یہ نفی ذات و محت کے لئے آتے ہیں اور کبھی نفی کمال کے لئے، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال،

اس مسئلہ میں جمہور کے دلائل

جمہور نے عدم وجوب تسمیہ عند الوضوء پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو دارقطنی اور بیہقی وغیرہ میں متعدد صحابہ حضرت ابن عمرؓ

حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے من توضأ ذکر اسو اللہ علیہ کان طہوراً لجمیع بند من توضأ ولم یذکر اسو اللہ کان طہوراً لا أعضاء وضوئہ یعنی جو بسم اللہ پڑھ کر وضوء کرے اس سے تمام بدن کی طہارت حاصل ہوتی ہے، اور جو بغیر بسم اللہ پڑھے وضوء کرے اس سے صرف اعضاء وضوء ظاہر ہوتے ہیں، یہاں پر طہارت سے مراد طہارت عن الذنوب ہے، طہارت عن الحدث نہیں اس لئے کہ محدث متجزی نہیں ہوتا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے وضوء تو ہو جاتی ہے

لیکن ثواب کم ہے۔

یہ روایات کو ضعیف ہیں ہر ایک میں کوئی نہ کوئی زادی ضعیف ہے، مگر پہلی بات تو یہ ہے کہ احادیث دائرہ علی الوجوب کو کسی ایسی قوی میں لہذا جانیں کی حدیثیں ضعیف ہوتیں، دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایات کو با تفراد با ضعیف ہوں، لیکن کثرت طرق کی وجہ سے اعتقاد و تقویت ہو جاتی ہے، لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ احادیث قرینہ ہیں اس بات پر کہ جن روایات میں بغیر تسمیہ کے وضو کی تہیہ وہ غنی غنی کمال پر محمول ہے۔

امام بیہقیؒ نے جمہور کی طرف سے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ہے لا یتیم وضوء احدکم حتی یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ یعنی آدمی کی وضو اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ وہ اس طرح وضو نہ کرے جیسے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، اور آخرہ اللہ سے آیت وضو کی طرف اشارہ ہے اور آیت وضو میں کہیں تسمیہ نہ ذکر نہیں۔

امام طحاویؒ نے عدم وجوب پر رد اسلام بالتمیم کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا مضمون باب فی الرجل یرد السلام وهو بیول کے ذیل میں گذر چکا کہ آپؐ نے سلام کا جواب بغیر وضو اس لئے نہیں دیا کہ سلام ذکر ہے، اور ذکر کو آپؐ نے بغیر وضو کے مکروہ مجاہدؒ نے تعلیم کرنا ہو گا کہ کم از کم آپؐ نے اس موقع پر جو وضو فرمایا وہ بغیر تسمیہ کے تھی، لہذا تسمیہ عند الوضو ضروری نہیں ہے۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يُدْخِلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ

ج

۱۔ عن ابی ہریرۃؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص رات میں سو کر اٹھے تو جب تک اپنے ہاتھوں کو تین بار نہ دھو لے ان کو پانی کے برتن میں نہ ڈالے فانما لیکدیٰ این بات یدکۃ اس لئے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کے ہاتھوں نے رات کہاں گزاری ہے، پاک جگہ یا ناپاک جگہ۔

یہاں پر ایک طالب علم نے اشکال ہے، وہ یہ کہ این بات یدکۃ جملہ استفہامیہ ہے، جو صدارت کلام کو چاہتا ہے اور یہاں پر ایسا نہیں ہے بلکہ ترکیب میں مفعول واقع ہو رہا ہے، جواب یہ ہے کہ یہاں فقط این مطلق ظرف کے معنی میں مجرداً عن معنی الاستفہام استعمال ہو رہا ہے، اور ترجمہ یہ ہے کہ وہ سونے والا نہیں جانتا بدن کے اس حصہ اور جگہ کو جہاں اس کے ہاتھ نے رات گزاری ہے گویا این موضع کے معنی میں ہے یا یہ کہا جائے یہ جگہ یہاں پر بطور سوال کے نہیں بلکہ حکایت عن سوال ہے کہ اگر سو کر اٹھنے والے سے یہ سوال کیا جائے کہ اس کے ہاتھ

نے کہاں رات گزاری ہے؟ تو وہ اس سوال کا جواب نہ دے سکا گا۔ اور تقدیر عبارت یہ ہے فانه لا يدعى جوازا بل بقتل
حدیث سے متعلق مباحث اربعہ | اس حدیث میں چند بحثیں ہیں، اول یہ کہ نبی تسننہ کے لئے ہے
 ہاتھوں کو پانی میں داخل کر دے تو اس پانی کا حکم کیا ہے، ظاہر ہے یا نجس، یا تیسری بحث یہ ہے کہ علت نبی اور
 سبب حدیث کیا ہے؟ چوتھی بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں جو ابتداء غسل الیدین کا حکم ہے، آیا یہ احکام المیاء کے
 قبیل سے ہے یا سنی الوضوء کے قبیل سے؟

بحث اول، جمہور اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ نبی تنزیہ کے لئے ہے خواہ استیقاظ دن میں ہو یا رات میں، اور
 امام احمد و داؤد ظاہری کے نزدیک نوم اللیل میں تحریم کے لئے ہے اور نوم النہار میں تنزیہ کے لئے، اور حسن بصریؒ
 فرماتے ہیں مطلق تحریم کے لئے ہے خواہ دن میں ہو یا رات میں، امام احمد کا استناد باب کی حدیث اول سے
 ہے جس میں من اللیل کی قید موجود ہے اور حسن بصریؒ کا استناد اس روایت سے ہے جس میں مطلق استیقاظ من النوم
 مذکور ہے یل کی قید نہیں ہے جیسا کہ باب کی حدیث ثالث میں ہے۔

بحث ثانی، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں پانی ناپاک نہیں ہوتا مطلقاً، اور اسحق بن راہویہ، حسن بصریؒ اور
 محمد بن جریر طبریؒ کے نزدیک نوم اللیل میں ناپاک ہو جاتے گا، اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، چنانچہ
 ابن قدامہؒ نے امام احمد سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں اعجب لی ان ینکر یقیناً

اسحق بن راہویہ وغیرہ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں اراقرہ مار کا حکم ہے، جس کو ابن عدی نے
 روایت کیا ہے لیکن وہ خود یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت منکر اور غیر محفوظ ہے، اور جمہوریہ کہتے ہیں کہ جو حکم احتمال پر مبنی ہو
 وہ وجوب کے لئے نہیں ہو سکتا ہے لہذا غسل یدین کے حکم کو وجوبی نہیں کہا جاسکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے
 کہ قاعدہ ہے الیقین لا یزول الا بمتنبہ اور یہاں پانی کا پہلے سے ظاہر ہونا، یقینی تھا، اور یدین کی نجاست صرف
 محتمل اور مشکوک ہے، لہذا شک سے یقینی چیز زائل ہوگی۔

بحث ثالث، عند الجمہور سبب نبی احتمال نجاست ہے امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ اہل حجاز کی عادت استنجاء بالجمر
 پر اکتفا کرنے کی تھی، اور ان لوگوں کے فرائج اور ملک عامر ہوتے ہیں، سونے کے بعد پسینہ آتا ہے، اور اس کی وجہ
 سے محل استنجاء تر ہو جاتا ہے جس سے نجاست کے عود آنے کا احتمال ہے، اور ہو سکتا ہے کہ سونے والے کا ہاتھ
 حالت نوم میں مقام استنجاء تک پہنچا ہو، نیز چونکہ عند الجمہوریہ حکم احتمال نجاست کی بنا پر ہے اس لئے حکم اکی علت
 پر دائر رہے گا، لہذا جب بھی ہاتھوں میں نجاست کا احتمال ہو خواہ سوکا اٹھا ہوا، نہیں تب بھی یہی حکم ہوگا کہ نفسیر
 دھوئے ہاتھ پانی میں نہ ڈالے جائیں، اور بعض علماء کے نزدیک جن میں قاضی ابوالولید باجی بھی ہیں، یہ نبی تنظیف

کے لئے ہے اس لئے کہ سونے والے کا ہاتھ ایسی جگہوں پر پہنچ جاتا ہے جو میل کچیل اور پسینے کے مواقع ہیں مثلاً ناک کے اندر اور بغل وغیرہ۔ لہذا ایسی صورت میں قبل انسل ان ہاتھوں کو پانی میں ڈالنا نظافت کے خلاف ہے تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، اس قول کی نسبت امام مالک کی طرف کی جاتی ہے، نیز ابن القیم اور ابن دقیق العید سے بھی یہی منقول ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس حکم کی تعلیل مذکور ہے لہذا یہ حکم معتل ہوا نہ کہ تعبدی۔

اس اختلاف پر غور یہ مرتب ہو گا کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ یہ حکم تعبدی ہے، ان کے نزدیک غسل یدین کا حکم ہر حال میں ہو گا، اور جن کے نزدیک حکم معتل ہے احتمال نجاست کے ساتھ جیسا کہ جمہور کی رائے ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ عدم احتمال نجاست کی شکل میں غسل یدین کا حکم نہ ہو، مثلاً کوئی شخص سونے سے پہلے اپنے ہاتھوں پر کپڑا پیٹ لے یا دستانے پہن لے اور پھر سوجائے تو چونکہ اس صورت میں احتمال نجاست نہیں ہے، اس لئے غسل یدین کا حکم بھی مرتب ہو گا گو ادلی اس وقت بھی یہی ہے کہ پہلے دھویا جائے۔

ابتداء وضو میں غسل یدین کی بحث | بحث رابع، اس حدیث میں ادخال یدین فی الماء سے پہلے جو غسل یدین کا حکم دیا گیا ہے، آیا یہ وہی غسل یدین ہے جو

ابتداء وضو میں ہوتا ہے جس کو فقہار سنن وضو میں شمار کرتے ہیں، یا اس کے علاوہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں دونوں قول ہیں، فقہاء کے طرز سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی غسل یدین ہے جو ابتداء وضو میں منون ہے لیکن علامہ سندھی نے اس محل پر اشکال کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق سنن وضو سے نہیں ہے بلکہ احکام المیاء سے ہے، یعنی مقصد یہ ہے کہ گھروں میں برتنوں میں جو پانی بھرا ہوا رکھا رہتا ہے جو وضو غسل اور ساری ہی ضروریات میں استعمال ہوتا ہے، اس کے پاک رکھنے کا اہتمام ہونا چاہئے مثلاً سوکر اٹھ کر ہاتھ بغیر دھوئے اس میں نہ ڈالے جائیں تاکہ استعمال کے لئے پاک پانی یہ سر جو سکے، اور جی رہے ابن رشد کی ہے، انہوں نے بھی ہدایۃ المجتہدین اس حدیث پر بحث فرمائی ہے، احقر کہتا ہے کہ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابتداء وضو میں غسل یدین تو ہر حال میں مستحب ہے، سو کر اٹھنے کے ساتھ مقید نہیں اور اس حدیث میں استیقاظ من النوم کی قید ہے۔

ماصلیہ کہ سیاق حدیث اس بات کو مقتضی ہے کہ اس حکم کا تعلق مطلق پانی سے مانا جائے وضو کے ساتھ اس کو خاص نہ کہا جائے لیکن مصنف کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو سنن وضو سے متعلق مانا ہے اس لئے کہ اس باب کو وہ ابواب وضو کے درمیان میں لائے ہیں، احکام المیاء اور اس کے ابواب اس سے پہلے گذر چکے۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ حضرت شیخؒ فرماتے ہیں
ایک خاص اشکال اور اس کا جواب | کہ میرے استاذ حضرت مولانا شاہ عبدالغنی صاحبؒ سے یہ سوال فرمایا کہ حدیث میں سوکر اٹھنے کے بعد

غسل یدین کا حکم دیا گیا محض اجتماع نجاست کی وجہ سے کہ نہ جانے ہاتھ کہاں کہاں پہنچا ہوگا، ہو سکتا ہے کہ
 شرمگاہ اور محل استنجاء پر پہنچا ہو، جب یہ بات ہے تو پھر پانچواں اور لٹکی کا وہ حصہ جو شرمگاہ کے متصل رہتا
 ہے، سوکر اٹھنے کے بعد اس کے دھونے کا حکم بطریق ادنیٰ ہونا چاہئے حالانکہ حدیث میں اس کے دھونے کا حکم
 وارد نہیں ہوا، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ رحمت فرمایا کہ بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی نجاست
 مستعدی ہے، اگر پانی ناپاک یا مشکوک ہوگا تو جس چیز کو بھی لگے گا وہ سب چیزیں شکوک و ناپاک ہو جائیں گی
 بخلاف پکڑے کے کہ اس کی نجاست کا اثر کم دوسری شئی کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اسی لئے فقہاء نے فرمایا ہر
 طہارت الباء او کد یعنی پانی کی پاکی کا مسئلہ زیادہ اہم ہے، نیز ایک فرق اور بھی ہے کہ غسل یدین میں کوئی
 دشواری نہیں ہے، اور پانچواں نہ کی میانی بار بار دھونے میں ظاہر ہے کہ حرج ہے، اور حرج شریعت میں مدفع ہر
 ۲۔ حدیثا مسدد الخ قولہ قال مرتین او ثلاثا مصنف اعلم کے شاگردوں کا اختلاف بیان کر رہے ہیں
 پہلی روایت میں شاگرد ابو مہدی تھے، اس میں عطی بن یونس ہیں، پہلی روایت میں ثلاث مرات ہے بغیر شک
 کے، دوسری روایت میں مرتین او ثلاثا شک کے ساتھ ہے ظاہر یہی ہے کہ یہ آؤ شک کے لئے ہے، لہذا
 اس کو اس طرح پڑھا جائے گا مرتین او قال ثلاثا دوسرا احتمال یہاں پر یہ ہے کہ آؤ شک راوی نہ ہو بلکہ مسلم
 یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے کلام میں ہو، اس صورت میں او کے بعد قال نہیں پڑھا جائے گا، او کے بعد
 قال دہا ل پڑھا جاتا ہے جہاں شک راوی ہو

۳۔ سمعت ابا ہریرۃؓ قال اذا استيقظ احدکم الخ اس روایت میں نوم کا اضافہ ہے، سوال ہوتا ہے کہ
 استيقاظ کے بعد اس قید کی کیا ضرورت ہے؟ بیداری تو نوم ہی سے ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ استيقاظ کا استعمال
 اور اطلاق کبھی افادۃ من النشئ پر بھی ہوتا ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ نوم میں ضمیر کے اضافت کی کیا ضرورت
 تھی من النوم کہہ دیتے، کیونکہ ہر شخص اپنی ہی نیند سے بیدار ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ اس میں اس بات کی طرف
 اشارہ ہو سکتا ہے کہ شکلم اس حکم میں داخل نہیں، مخاطب کی نوم مراد ہے، اور اسی وجہ سے احد کہہ کر بھی ذکر کیا
 گیا ہے تاکہ اس حکم سے شکلم کا خارج ہونا معلوم ہو جائے۔

بَابُ صِفَتِ رُضْوَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اس باب سے معنی کی فرض و ضرور کی تفصیلی کیفیت بیان کرنا ہے اور یہ کہ حضور رضی اللہ علیہ وسلم سے کس کس طرح و ضرور کرنا ثابت ہے، یہ باب غالباً کتاب الطہارات کا سب سے طویل و عریض باب ہے، اس میں معنی ہونے کی تمام کی روایات ذکر فرمائی ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ معنی کو بیان و ضرور کا بڑا اہتمام ہے، اور فی الواقعہ ہے یہی وہ اہتمام کے لائق روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کو آپس میں تعلیم و ضرور کا بڑا اہتمام تھا۔

مسئد عثمان عن عثمان قال رأيت عثمان حبب لي مصنف في اس سلسله من مسانيد عثمان كويان فرمايه اس كع بعد مسانيد علي كوا ان دونون كى روايات كو مصنف في مصنف ذكر فرمايه وصور كى اكثر مسائل و اختلافات انم انمى دور روايات مي آغمي مي قولم فاضرع عل يدك مثلاً ظاهر لفظ مي معلوم دور هاس ك دونون هاتون كو ايك ساهه دويوا اور بهت سي روايات مي اس طرح آيا ه اضرع بيدو اليصني علي القيسري جس كا مطلب لظا هر تقديم اليصني علي القيسري ه يني پهل دايين هاتو كو دعو كر پهر اس ه باين هاتو پر پاني ڈالا اس صورت مي غسل يدن علي العاقب هو كا ان دقيق العيد لكتي مي ان دونون صورتون مي كوشي صورت افضل ه فقها كا اس مي اختلاف ه ابتداء وصور مي غسل يدن عند الجمهور سنت ه اور ظا هر يه اس كع دوجب كع قائل مي ابتداء وصور مي غسل يدن كا ذكر احاديث مر فوم فغليه مي تو بكثرت دارو هواسه جيسا كا احاديث الباب مي آپ

ملے اس لئے کہ باتیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کے لئے جب دائیں ہاتھ کو پانی میں داخل کیا تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں دایاں ہاتھ پہلے دھلا، اور اگر یہاں ادغالی یعنی الانا کے بجائے اصغار انامہ والی صورت مراد لیں تو پھر تقدیم البسر علی الیمنی لانا ایسے گماں کا کوئی قائل نہیں، اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وضو میں پانی استعمال کرنے کے دو طریقے ہیں، اول بائیں ہاتھ سے اصغار انامہ پہل صورت حوض یا بڑے برتن میں چلتی ہے اور دوسری چھوٹے برتن میں، مزید یہ کہ ابن رسلان شارح ابوداؤد نے لکھا ہے کہ پہلی صورت میں پانی متوضی کی دائیں جانب ہونا چاہئے، اور دوسری صورت میں بائیں جانب، سبحان اللہ! ہماری شریعت کیسی جامع ہے کہ اس میں ہر چیز کا طریقہ اور تفصیل موجود ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے

لیلھاوت ہارھا سراء -

دیکھیں گے، اس سلسلہ میں کوئی حدیث قوی ہے یا نہیں؟ علامہ النور شاہ صاحب کشمیریؒ نے لکھا ہے کہ مجھے اس سلسلہ میں کوئی قوی حدیث یاد نہیں، اور حدیث الاستیقاظ من التزم غسل یدین کے سلسلہ میں گو قوی حدیث ہے، لیکن اس حدیث کو سننے و حضور سے قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے جس کی بحث اس سے پہلے باب میں گذر چکی۔
 فوائد شریعتیہ و استنباطیہ کے لغوی معنی ہیں تعریض الماء فی الغسل یا مطلقاً تحریراً، چنانچہ کہا جاتا ہے مضمض الماء فی یمن یدہ، ای تعریض یعنی فلاں شخص کے آنکھوں میں نیند پھر رہی ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی حقیقت ادخال الماء فی المضمض ہے، پھر فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مضمضہ کے لئے منہ میں پانی لینے کے بعد اداۃ الماء بھی شرط ہے یا نہیں، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں، بعض قائل ہیں، اسی طرح منہ میں پانی لینے کے بعد اس کا گچ یعنی باہر گرا نا بھی عند الجمہور ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر اس کو نکل لے تو مضمضہ کا تحقق ہو جائے گا، ہاں! بعض فقہاء اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

ترتیب کا تعاضل یہ تھا کہ مضمضہ کے بعد استنشاق کا ذکر ہوتا چنانچہ بعض نسخوں میں بجائے استنثار کے استنشاق ہے جیسا کہ حاشیہ پر نسخہ کی علامت بنا کر لکھا ہوا ہے، اور یہاں پر مراد یہ ہے استنشاق بعد الاستنثار اسلئے کہ ذکر استنثار مستلزم ہے استنشاق کو جمہور کی رائے یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے، استنشاق کہتے ہیں ادخال الماء فی الانف کو، اور استنثار اس کی ضد ہے لیکن اس میں ابن الاعرابی اور ابن قتیبہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں استنثار کے معنی بھی استنشاق ہی کے ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صحیح جمہور کا قول ہے، لیکن احقر کہتا ہے کہ مؤخر اور المصباح النیر دونوں میں استنثار کی تفسیر استنشاق کے ساتھ کی ہے۔

مضمضہ و استنشاق کے حکم میں اختلاف علماء | اس کے بعد جانا چاہئے کہ مضمضہ اور استنشاق کے حکم میں اختلاف ہے، امام مالکؒ و امام شافعیؒ

کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں دونوں سنت ہیں اور یہی مذہب ہے حسن بھریؒ و امام زہریؒ کا، اور امام احمدؒ کے نزدیک مشہور قول کی بناء پر یہ دونوں دونوں میں فرض ہیں اور داؤد ظاہری کے نزدیک استنشاق وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے، اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، اور تیسری روایت امام احمدؒ کی مثل جمہور کے ہے، اور حنفیہ کے یہاں وضو اور غسل میں فرق ہے، وضو میں دونوں سنت اور غسل جنابت میں دونوں واجب ہیں، مضمضہ و استنشاق کے یہ اختلافات مع دلائل کے باب السواک من الغسل میں گذر چکے ہیں

مضمضہ و استنشاق کی کیفیت میں مذاہب اربعہ | جانا چاہئے کہ یہاں پر ایک اختلاف اور ہے یعنی مضمضہ اور استنشاق کا طریقہ اور کیفیت، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس سلسلہ میں دو باب قائم کئے ہیں، ایک مضمضہ اور استنشاق کے بیان حکم کیسے

اور دوسرے باب استقلال بیان کیفیت کیلئے، اختلاف اس میں یہ ہو رہا ہے کہ مضغہ اور استنشاق میں وصل اولیٰ ہے یا فصل ثانیہ کہ دونوں برابر واحد کئے جائیں یا دونوں کیلئے الگ الگ پانی لیا جائے۔ فقہنا مالک علی الاخر الفصل اولیٰ عن الشافعی و احمد و ابی حنبلہ و الاثر عنہما الوصل۔

امام نووی فرماتے ہیں ہمارے یہاں اس مسئلہ میں پانچ قول ہیں جن کو میں اپنے نقطوں میں حفظ کی سہولت کے لئے اس طرح تعبیر کیا کرتا ہوں، پہلا قول الوصل ثلاث غرفات یعنی ایک چلو میں پانی لے کر اس کے بعض حصہ سے مضغہ اور بعض سے استنشاق کیا جائے، پھر اسی طرح دوسری اور تیسری مرتبہ کیا جائے، دوسرا قول الوصل بغرفۃ واحدة یعنی ایک چلو میں پانی لے کر پہلے مضغہ اور پھر اسی پانی سے استنشاق، اسی طرح اس بچے ہوئے پانی سے دوسری اور تیسری مرتبہ کیا جائے، گویا وصل کے دو طریقے ہوئے، ثلاث غرفات اور بغرفۃ واحدة، پھر فصل کی ان کے یہاں تین صورتیں ہیں، ۱۔ الفصل بغرفۃ واحدة جس کا مطلب یہ ہے کہ غرض واحدہ سے پہلے تین بار مسلسل مضغہ کیا جائے اور پھر باقی پانی سے تین بار مسلسل استنشاق کیا جائے، ۲۔ الفصل بغرفتین یعنی ایک غرض پانی سے پہلے تین بار مضغہ کر لیا جائے، پھر دوسرے غرض سے تین مرتبہ استنشاق کیا جائے، ۳۔ الفصل بست غرفات یعنی تین غرض تین بار مضغہ کے لئے، اور پھر تین غرض تین بار استنشاق کے لئے، جس طرح ہمارے یہاں ہوتا ہے اور ہم اور آپ کرتے ہیں، لیکن شافعیہ کے یہاں ان پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت یعنی الوصل ثلاث غرفات زیادہ اولیٰ ہو کہ قالہ النوی جانتا چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک وصل کی وہ صورت توجائز ہے جس میں مایہ مستعمل کا استعمال لازم نہ آتا ہو، اور جس صورت میں مایہ مستعمل کا استعمال لازم آتا ہو وہ صورت ناجائز ہے مثلاً اگر کوئی شخص ایک غرض سے پہلے مضغہ اور پھر اسی باقی پانی سے استنشاق کرے توجائز ہے لیکن ایک چلو میں پانی لے کر اس سے استنشاق کرنے کے بعد اسی پانی سے پھر دوبارہ استنشاق یا مضغہ کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ایک بار استنشاق کرنے کے بعد چلو میں جو پانی باقی رہ جاتا ہے وہ مستعمل ہو جاتا ہے، جیسا کہ ظاہر ہے

قولہ و غسل یدک الیٰ الیٰ الفرق یہ غایت جمہور علماء میں ائمہ اربعہ بھی ہیں، کے نزدیک منیٰ میں داخل ہے اس میں امام زفر و داؤد ظاہری کا اختلاف مشہور ہے وہ کہتے ہیں غایت منیٰ سے خارج ہے، اور بعض نے امام مالک کا بھی اس میں اختلاف نقل کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔

غایت کی دو قسمیں غایت استقاط و غایت امتداد | غایت کبھی منیٰ میں داخل ہوتی ہے اور کبھی خارج، باب العموم یعنی آیت کریمہ فیراقئوا القیام الیٰ اللیل میں خارج ہے اور باب الوجود میں داخل ہے، قاعدہ اس کا یہ لکھا ہے کہ غایت کی دو قسمیں ہیں

۱۔ فصل کا مطلب یہ ہے کہ مضغہ سے خارج ہونے کے بعد استنشاق کیا جائے اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو ساتھ ساتھ کیا جائے اس مسئلہ کو امام ابو داؤد نے آگے چل کر ایک مستقل باب میں ذکر کیا ہے، باب الفرق بین المضغۃ و الاستنشاق۔

غایت الاستقامت اور غایت الامتداد، اول میں غایت منیا میں داخل ہوتی ہے اور ثانی میں خارج، غایت الاستقامت وہ کہلاتی ہے جہاں غایت منیا کی جنس سے ہو گا فی الواقع اس لئے کہ یہ کا اطلاق انگیوں سے لے کر بغل تک ہوتا ہے، اور یہاں یعنی غایت منیا کو جو حکم و ایڈیکٹو الی المرافقت میں ذکر غایت مافوق المرفق کو حکم غسل سے ساقط کرنے کے لئے ہے، اگر غایت ذکر نہ کی جاتی تو غسل یہاں تک ضروری ہوتا اسی لئے اس غایت کا نام غایت الاستقامت رکھا گیا ہے کہ مابعد الغائط کو ساقط کرنے کے لئے ہے اسی کو صاحب ہدایہ فرما رہے ہیں اذ لو لاها لاستوعبت الوظيفة العقل، اور غایت الامتداد وہ کہلاتی ہے جو حکم کو بڑھانے اور پھیلانے کے لئے ذکر کی جائے اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں غایت منیا کی جنس سے ہو جیسے شواتموا الصیام الی اللیل میں، اس لئے کہ روزہ کی ابتداء اول ہمارے ہوتی ہے، اور صوم کے لغوی معنی مطلق اساک کے ہیں خواہ ایک ہی ساعت کے لئے ہو، سو یہاں لائی التلیل جو غایت ذکر کی گئی ہے وہ امتداد کے لئے ہے تاکہ اساک کا حکم آخر ہمار تک ہو جائے، یہاں اگر غایت ذکر نہ کی جاتی تو لازم آتا کہ صوم کا تحقق اساک ساقط سے بھی حاصل ہو جائے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کے بعد جانتا چاہئے کہ وضو میں یہ اختلاف مرتقین و کعبین دونوں ہی میں ہے، نیز اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وضو میں کعب سے کیا مراد ہے؟ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک کعب نام ہے العظام الناجیان بین الساق والقدم کا اور ہر رجل میں دو کعب ہوتے ہیں، اس مسئلہ میں روافض کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ہر رجل میں ایک کعب ہوتا ہے عند معقد الشراک (یعنی قدم کی پشت پر جوتے کا تسمہ باندھنے کی جگہ) وہ وضو میں اسی کے قائل ہیں کہ پاؤں کو معقد الشراک تک دھویا جائے۔

یہاں پر حافظ ابن حجر سے ایک دہم ہوا وہ یہ کہ انہوں نے امام محمد کی طرف بھی اس قول کو منسوب کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، علامہ سیوطی نے اس کو رد کیا ہے، غالباً حافظ کو مغالطہ باب الفج کے ایک مسئلہ سے ہوا وہ یہ کہ حدیث میں ہے اذا لم يجد الثعلين فليلبس الغفین و يقطعها اسفل من الكعبین امام محمد نے اس مسئلہ میں فرمایا ہے کہ یہاں پر کعب سے مراد معقد الشراک ہے نہ کہ باب وضو میں۔

مسح راس کے مباحث اربعہ | قولہ مسح راس جائز چاہئے کہ مسح راس میں چار بخشیں ہیں، اول مقدار مفروض، ثانی تلیث مسح، ثالث مسح راس کے لئے مابعدید کا لینا، رابع کیفیت مسح یعنی مسح راس کا طریقہ کیا ہے۔

بحث اول مقدار مفروض | علامہ عینی فرماتے ہیں مقدار کے اس میں تیرہ قول ہیں، مشہوران میں سے تین ہیں، ۱۔ عند الخفیه ربع راس یا مقدار ثلثہ اصابع من اصبع الید ۲۔ عند الشافعیہ اس میں دو قول ہیں، ایک ادنی ما یطلق علیہ اسم المسح یعنی کم سے کم وہ مقدار جس پر مسح کا اطلاق

ہو سکتا ہو، اگرچہ ایک بال ہی کیوں ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ کم از کم ثلاث شعرات، ۳۔ امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک مشہور قول کی بنا پر استیعاب راس واجب ہے، اور امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ بعض راس کا مسح کافی ہے اور یہ دو قول ان کے یہاں مردوں کے حق میں ہیں، اور عورتوں کے لئے مقدم راس کا مسح کرنا کافی ہے، اسی طرح مالکیہ کے یہاں اور بھی اقوال ہیں، چنانچہ بعض مالکیہ کے نزدیک مسح الثلثین ہے، اور بعض کے نزدیک مسح الثلث ہے حنفیہ کی دلیل میفرقہ بن شعبہ کی حدیث ہے جو سلم اور ابو داؤد وغیرہ میں ہے، جس میں ہے مسح علی نامیتہا نیز حضرت انسؓ کی حدیث جو ابو داؤد میں ہے جس میں مسح مقدم راس کے لفظ میں، ابن الہمامؒ فرماتے ہیں مقدم راس اور ناصیہ اور ریح راس یہ سب ایک ہی ہیں، نیز واسع و ابو ذؤسر میں بتبعیض کے لئے ہے، شافعیہ فرماتے ہیں کہ آیت وضو میں مسح راس مطلقاً مذکور ہے والطلاق یجری علی اطلاقہ، اس کا ایک جواب اصولیین نے یہ دیا ہے کہ آیت وضو میں مسح راس کے بارے میں مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے، اور مجمل پر عمل کے لئے مجمل یسنی شکم کی جانب سے بیان ضروری ہے، بغیر بیان کے اس پر عمل ممکن نہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مکمل یعنی مسح علی الناصیہ اس مجمل کا بیان ہے، لہذا مسح علی الناصیہ فرض ہوگا، رہی یہ بات کہ اس کو مطلق کیوں نہیں کہہ سکتے اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق کی علامت یہ ہے کہ اس کے افراد میں جس فرد کو بھی مکلف اختیار کرے وہ مأمور بہ کو ادا کرنے والا سمجھا جائے، اور یہاں پر ایسا نہیں ہے، کیونکہ مطلق مسح راس کے کئی فرد ہیں، مسح علی الکل، مسح علی الثلثین، مسح علی النصف، مسح علی الثلث، مسح علی الریح، مسح علی الخنس، مسح علی السدس وغیرہ وغیرہ تو دیکھئے اگر کوئی شخص مطلق کے ان افراد میں سے شروع کے چار کو اختیار کرتا ہے تو صرف مأمور بہ کا ادا کرنے والا نہ آپکے نزدیک ہے نہ ہمارے نزدیک بلکہ وہ ان صورتوں میں مأمور بہ مع شیء زائد کو ادا کرنے والا ہے فحق توجہ علامۃ المطلق فثبت ما قلنا، مالکیہ خلافہ فرماتے ہیں قرآن میں مسح راس کا حکم ہے واسواؤ الرأس حقیقتاً فی العضو یک، یعنی راس نام ہے پورے عضو کا، نیز وہ کہتے ہیں واسع و ابو ذؤسر میں بتبعیض کے لئے نہیں ہے بلکہ زائد ہے، ابن القیمؒ الحنبلیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے بعض راس کے مسح پر اکتفا کیا ہو، ہاں! ایسا تو ہوا ہے کہ صرف ناصیہ پر مسح فرما کر باقی مسح کی تکمیل مسح علی الہام سے فرمائی۔

بحث ثانی تہلیل مسح | جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح راس میں توحید ہے، تہلیل مستحب نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ و عطاء کے نزدیک تہلیل مستحب ہے، اور ابن العربیؒ نے ابن سیرینؒ کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک مسح راس مرتین ہے، ایک مرتبہ فرض اور ایک مرتبہ سنت۔

شافیہ کا استدلال ان روایات مجملہ سے ہے جن میں آتا ہے قوماً ثلاثاً ثلاثاً، وہ کہتے ہیں کہ ان روایات سے بظاہر عموم معلوم ہو رہا ہے، تمام اعضاء اس میں داخل ہیں، نیز حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بعض روایات جو ابو داؤد میں آگے آ رہی ہیں ان میں تثلیث مسج کی تصریح ہے، نیز وہ قیاس کرتے ہیں راس کو بقیہ اعضاء پر، جمہور کا استدلال روایات مفصلہ سے ہے، جمہور کہتے ہیں روایات مفصلہ قاضی ہیں روایات مجملہ پر اور روایات مفصلہ مجملہ سے توحید مسج معلوم ہوتا ہے اور جن روایات مفصلہ میں مسج راس میں تثلیث مذکور ہے وہ مکمل فیہ اور ضعیف ہیں، چنانچہ امام ابو داؤد نے آگے چل کر فرمایا کہ حضرت عثمان کی روایت مجملہ اس بات پر دال ہیں کہ مسج راس صرف ایک مرتبہ ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عثمان کی جن دو حدیثوں میں تثلیث مسج مذکور ہے وہ ضعیف ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ایک کی سند میں عبد الرحمن بن وردان ہے، اور دوسری کی سند میں عامر بن شقیق ہے وہما ضعیفان کما حقہ شیخ شیمانی النہذل، علامہ شوکانی فرماتے ہیں انصاف کی بات یہ ہے کہ تثلیث مسج کی روایت درجہ اعتبار کو نہیں پہنچی ہیں، اسی طرح حافظ ابن حجر نے بھی تثلیث کی روایات پر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں ولو صح نہ حمل علی الاستیعاب لانہا مسعات مستقلات یعنی اول تو تثلیث مسج کی روایات صحیح نہیں ہیں اور اگر صحیح مان لیا جائے تو وہ مؤول ہیں، یعنی وہاں پر تثلیث سے مراد تین بار مستقلاً مسج کرنا نہیں ہے بلکہ مقصود استیعاب راس ہے ایک مشہور حدیث میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمائی جس میں ایک بار مسج راس مذکور ہے، وضو پوری کرنے کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا من خذا علی هذا فقد اساء وظلم ملاحظہ فرماتے ہیں یہ روایت توحید مسج پر قوی دلیل ہے، خفیہ کی طرف سے دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ معمول ہے مسج بجاوہ واحد پر، اور تثلیث المسج بجاوہ واحد ایک روایت میں امام ابو حنیفہ سے بھی منقول ہے بخلاف حضرت امام شافعی کے کہ وہ تثلیث مسج بثلاثہ مریاؤں کے قائل ہیں، نیز شافعیہ کا مسج راس کو بقیہ اعضاء پر قیاس کرنا قیاس بخالفہ ہے، اس لئے کہ مسج کی بناء تخفیف ہے بخلاف غسل کے، پھر کیسے ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

مسج راس کے لئے تجدید مار خفیہ کے یہاں سفت ہے اور شافعیہ وضو بجاوہ کے یہاں تجدید مار واجب ہے، اس پر ہم کلام آگے چل کر عبد اللہ بن زید بن

بحث ثالث تجدید مار

عام کی روایت کے ذیل میں کریں گے۔

جمہور علماء ائمہ اربعہ کے نزدیک مسج راس کی ابتداء مقدم راس سے کیا جائیگی اور وکیع بن الجراح فرماتے ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے کہ اس کی ابتداء مؤخر

بحث رابع کیفیت مسج

راس سے ہوگی، اس پر ابن العربی ترمذی میں فرماتے ہیں لا تفضلوا احداً قال بغيره، کہ وکیع بن الجراح

کے علاوہ کسی اور نے اس کو اختیار کیا ہو ہمارے علم میں نہیں ہے، حضرت شیخ جاسیہؒ کو کب میں تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ صیٹیؒ نے اس قول کو حسن بن صالح سے بھی نقل کیا ہے، اور تیسرا قول وہ ہے جو حسن بن علیؒ سے منقول ہے، البدایۃ من الہامۃ یعنی سجہ راس کی ابتداء وسط راس سے ہوگی اس طور پر کہ وسط راس پر ہاتھ رکھ کر اس کو مقدم راس کی طرف لائے۔ اور پھر لوٹا کر گردن کی طرف لیجائے، اس مسئلہ کے دلائل عبداللہ بن زید بن عامر کی حدیث کے ذیل میں آئیں گے۔

فائدہ ۱۵: جانتا چاہئے کہ صاحب منیہ اور صاحب محیط نے سجہ راس کا ایک خاص طریقہ لکھا ہے وہ یہ کہ سجہ راس کے وقت میں بائیں اور ابھامین کو سر سے جدا رکھا جائے تاکہ بائیں سے باطن اذین اور ابھامین سے ظاہر اذین کا سجہ کیا جائے، نیز ابتداء سجہ میں جب دونوں ہاتھ آگے سے پیچھے کی طرف لیجائے تو اس وقت میں کفین کو بھی سر سے جدا رکھے، صرف دونوں ہاتھوں کی تینوں انگلیاں ملا کر ان سے سر کے بالائی حصہ کا سجہ کیا جائے، اور پھر جب استیعاب راس کے قصد سے دونوں ہاتھوں کو پیچھے سے آگے کی طرف لائے تو اس وقت کفین کو سجہ میں استعمال کرے، تاکہ سر کے بالائی حصہ کا سجہ انگلیوں سے اور جانبین کا سجہ کفین سے ہو جائے، یہ خاص ترکیب ان حضرات نے اس لئے بیان کی ہے کہ اگر دونوں ہاتھوں کو سر پر رکھ کر آگے سے پیچھے اور پیچھے سے آگے کی طرف لایا جائے گا تو اس میں ہاتھوں کی تری کا دوبار استعمال ہوگا گویا مستقل کا استعمال لازم آئے گا، لیکن محقق ابن ہمامؒ نے سجہ کی اس خاص شکل کی تردید فرمائی ہے کہ اس کا ثبوت کسی روایت میں نہیں ہے، بلاوجہ تکلف ہے، اس لئے کہ ہاتھوں پر جو ترکیب ہے اس کے تکرار استعمال میں کوئی قباحیت نہیں ہے، پانی اس وقت تک مستقل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل نہ ہو

قولہ شوغل منہ الیہی وغیرہ جلیں میں اختلاف ہے، جمہور علماء ائمہ اربعہ فہیل کے قائل ہیں، اور بعض لوگ سجہ جلیں کے قائل ہیں، اس کے لئے مصنفؒ نے آگے چل کر مستقل ترجمہ باب غسل الوجه قائم کیا ہے، تفصیل وہاں آئے گی۔

شرح حدیث قولہ لا یعدّ فیہا نفسہ یعنی جو شخص مذکورہ بالا طریقہ پر وضو کرنے کے بعد دور کھت اس طرح پڑے کہ جن میں اپنے نفس سے باتیں نہ کرے تو اس کے گذشتہ سب

لہ ان کو حسن بن علیؒ کہتے ہیں، یہ نسبت الی الحمد ہے، دراصل یہ نام اس طرح ہے حسن بن صالح بن صالح بن جی لہ غالباً اس کا فائدہ روایت ہے جو آگے ریشہ بنت مؤذہ بن عفرار کی حدیث میں آ رہی ہے جس کے الفاظ ہیں — فسیح الرأس کل من قرون الشعر کی ناحیۃ لمنصب الشعر (حدیث)

گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

اس حدیث میں دس دوس کی نفی ہے، یہاں ایک اختلاف قویہ ہے کہ کون سے دس دوس کی نفی مراد ہے دس دوس اختیار یہ کی یا مطلق دس دوس کی، کیونکہ دس دوس دو طرح کے ہوتے ہیں اختیاری اور غیر اختیاری اکثر شراح جس میں امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ بھی ہیں، فرماتے ہیں کہ دس دوس اختیار یہ کی نفی مراد ہے اس لئے کہ دس دوس غیر اختیار یہ جن کو خطرات کہتے ہیں وہ اس امت سے معاف ہیں ان اللہ تعالیٰ عن امتی ماد سوست بعد صدورہا ما لم یعمل او تشکوا بہا تیر مطلق دس دوس کا نہ آنا آدمی کے اختیار میں نہیں ہے اس پر انسان قادر ہی نہیں ہے لا یکن اللہ نفسا الا وسعہا، دوسرا قول اس میں وہ ہے جس کو قاضی عیاضؒ نے بعض علماء سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مطلق دس دوس کی نفی مراد ہے، رہی یہ بات کہ یہ چیز غیر اختیاری ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث باب تکلیف و وعید سے نہیں ہے باب وعدہ اور ترتب ثواب مخصوص سے ہے، یعنی وہ فضیلت جو حدیث میں مذکور ہے، ان دو رکعات پر اس وقت مرتب ہوگی جب مطلقاً دس دوس نہ آئیں، خصوصی النام و ثواب کے لئے اس قسم کی قید لگانے میں کوئی اشکال نہیں۔

اور دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ کون سے خیالات مراد ہیں، صرف مایعقل بالدنیا یا مطلقاً، اس میں قول راجح جس کو امام نوویؒ و قاضی عیاضؒ نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ مطلق دس دوس مراد ہیں، خواہ وہ امور دنیا سے متعلق ہوں یا امور آخرت سے علاوہ صلوٰۃ کے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مایعقل بامور الدنیا مراد ہیں، اور وہ خیالات جو امور آخرت یا کسی دینی کام سے متعلق ہوں وہ اس میں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ حکیم ترمذیؒ کی ایک روایت میں بشیرؒ من امور الدنیا کی قید وارد ہے نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے انی لا تجزئ جیشی و انانی الصلوٰۃ کہ حضرت عمرؓ باوجود نماز میں مشغول ہونے کے تجیز جیش جو امور دین سے ہے اس کا ان کو نماز میں خیال آتا رہتا تھا حدیثنا محمد بن المنشیؒ یہ حضرت عثمانؓ کی مذکورہ بالا حدیث کا طریق ثانی ہے، پہلی سند میں عمرانؓ سے روایت کرنے والے عطاءؒ تھے، اور اس طریق میں ان سے روایت کرنے والے ابو سلمہ بن عبد الرحمنؒ ہیں قولہ، فذکر نحوہ، ذکر کی ضمیر ابو سلمہ کی طرف راجع ہے، جو طریق ثانی کے راوی ہیں، اور نحوہ کی ضمیر عطاءؒ کی طرف راجع ہے جو طریق اول میں مذکور ہیں۔ مصنف کی غرض ابو سلمہ اور عطاءؒ دونوں کی روایت کے الفاظ میں جو کمی و زیادتی ہو

لہ لیکن حضرت عمرؓ کے اس قول کا دوسرا مطلب بعض علماء نے یہ لیا ہے کہ میں تجیز جیش میں معروف رہتا ہوں، لیکن نماز کا وقت چونکہ قریب ہوتا ہے اس لئے خیال اور دھیان نماز ہی کا لگا رہتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ نماز پڑھتے ہوئے تجیز جیش کا خیال لگا رہتا ہے۔

اس کو بیان کرنا ہے، چنانچہ اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق مذکور نہیں، پہلی روایت میں مذکور تھا، ابوسلمہ کی روایت میں مسح ثلاثہ ہے عطار کی روایت میں مسح ثلاثہ مطلقاً ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ ابوسلمہ کی روایت میں تسلیہ رملین کو بجملاً ذکر کیا ہے، اور عطار کی روایت میں دونوں کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، اور چوتھا فرق یہ ہے کہ عطار کی روایت میں تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من قوضاً مثل وضوئی هذا ابو سلمہ کی روایت میں یہ نہیں ہے، بلکہ اس کے بجائے من قوضاً دون هذا کفا ہے، اور پانچواں فرق یہ ہے کہ پہلی روایت میں شومی مرتکبین الا مذکور تھا اس دوسری روایت میں یہ نہیں ہے، یہ وہ پانچ فرق ہیں جو مصنف نے خود ان دونوں روایتوں کے درمیان بیان فرمائے ہیں۔

حدثنا محمد بن داود الا قولنا فاتی بیضاۃ یہ حدیث عثمان کا تیسرا طریق ہے، اس میں حضرت عثمان کے شاگرد بدل گئے پہلی روایت میں حمران تھے، اس میں ان کے بجائے ابن ابی ملیکہ ہیں، جن کا نام عبداللہ بن جبیلہ ابن ابی ملیکہ ہے، یہ نسبت الی المحدث ہے، بیضاۃ یعنی وہ برتن جس میں وضو کے بقدر پانی ہو۔

قولنا فاصفا علی یدک الیمنی یعنی بائیں ہاتھ سے اس برتن کو جھکا کر دائیں ہاتھ پر پانی ڈال اس کا مقتضی یہ ہے کہ مار وضو کا برتن تو منی کی بائیں جانب ہونا چاہئے، ابن رسلان لکھتے ہیں کہ اگر وضو کا برتن چھوٹا ہو جس کو ہاتھ سے جھکا سکتے ہوں تو برتن کو بائیں طرف رکھا جائے تاکہ غسل یدین میں ابتداء بائیں ہوسکے اور اگر پانی بڑی چیز میں ہے جس کو ہاتھ سے جھکا نہیں سکتے تو پھر وہ تو منی کی دائیں جانب ہونا چاہئے تاکہ دائیں ہاتھ کو پہلے اس کے اندر دھو کر پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال سکے، قولنا فاصفا واذنیہ اس حدیث میں صحاح اذنین مذکور ہے پہلی حدیث میں مذکور نہ تھا، غالباً وہ راوی کا اختصار ہوگا، حدیث تو دونوں حضرت عثمان ہی کی ہیں، لیکن اس کے طرق مختلف ہیں، ایک حدیث کو متعدد طرق سے اس لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مضمون یا الفاظ میں اگر رواۃ کا اختلاف ہو تو وہ سامنے آجائے۔

مسح اذنین میں مسائل خلا فیہ | مسح اذنین میں چار بحثیں اختلافی ہیں، اول وظیفہ اذنین کیا ہے، مسح یا غسل، ثانی واجب ہے یا سنت، ثالث مسح اذنین کے لئے تجدید مار مسنون ہے یا نہیں، رابع اذنین مستقل عضو ہیں یا جزو راس ہیں۔

بحث اول، ائمہ اربعہ کے نزدیک وظیفہ اذنین مسح ہے، اور داؤد ظاہری و امام زہری کے نزدیک ان کا وظیفہ غسل ہے، اور شیبی اور حسن بن صالح کے نزدیک اذنین کا حکم غسل اور مسح دونوں ہے، ماقبل من الاذنین یعنی کانوں کا وہ حصہ جو چہرہ کی طرف ہے (جس کو باطن اذنین بھی کہتے ہیں) اس کا غسل ہوگا غسل وجہ کے ساتھ، اور ما ادبر من الاذنین کا مسح ہوگا مسح اذنین کے ساتھ، اور چوتھا قول اس میں سختی بن راہویہ کہہ رہے ہیں کہ یہ کہتے ہیں

کہ اذنین کا حکم ہے تو مسح ہی، لیکن ما قبل من الاذنین کا مسح غسل وجہ کے ساتھ اور ما دبر من الاذنین کا مسح مسح رأس کے ساتھ ہو گا۔

بحث ثانی، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح اذنین سنت ہے، اور امام احمد کے نزدیک واجب ہے، بحث ثالث، امام شافعی، امام مالک، امام احمد متینوں کے نزدیک مسح اذنین کے لئے تجدید مار مسنون ہے، اور حنفیہ کے یہاں مسنون یہ ہے کہ مسح اذنین علامہ الرأس ہو، چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح اذنین کے لئے تجدید مار ثابت نہیں ہے، اسی طرح اس باب کی آخری حدیث الاذنان من الرأس ہماری دلیل ہے، اور وہ حضرات اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا ثابت نہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اس حدیث کے ذیل میں آخر باب میں آئے گی، اور بعض نے اس کا جواب یہ دیا کہ الاذنان من الرأس کا مطلب یہ ہے کہ انہما مسموحان لا مفسولان، یعنی سر کی طرح کان بھی اعضاء مسموحہ میں سے ہیں اور یہ مطلب نہیں کہ یہ سر کا جز ہیں لہذا تجدید مار کی ضرورت نہیں، (قال ابن عبد البر فی الکافی) نیز حدیث تکفیر الوضوء بھی حنفیہ کی دلیل ہے سوال یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں تجدید مار مستحب بھی ہے یا نہیں؟ اس میں ہمارے فقہاء کا اختلاف ہے، مراقی الفلاح میں تو مستحب لکھا ہے اور فتح القدیر میں لایستحب لکھا ہے اور یہی علامہ شافعی کی بھی تحقیق ہے اور یہی حضرت گنگوہی کی رائے ہے، چنانچہ کوکب میں اس کو لا بأس بہ لکھا ہے بحث رابع، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک الاذنان من الرأس، اور امام شافعی کے نزدیک عضوان مستقلان

لہ امام شافعی کا یہ مسلک متن الوشحات اور اس کی شرح اور انوار ساطعہ میں اسی طرح لکھا ہے، اور امام مالک کا یہ مسلک انوار ساطعہ میں ارشاد السالک اور کتاب الکافی میں لکھا ہے اور امام احمد کا یہ مذہب الارواح المرنیہ اور انوار ساطعہ میں لکھا ہے۔

لے لیکن متن الوشحات کے حاشیہ میں بحوالہ حاکم ایک حدیث نقل کی ہے جس میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح اذنین کے لئے مارجدید لیا، ونصاحکذا روی العاکم من حدیث عبد اللہ بن زید فی صفۃ وضوۃ صلی اللہ علیہ وسلم انما قوضا و مسح اذنیہا بماء غیری الماء الذی مسح بہ الرأس قال العاکم الذہبی صحیح

کہ جانتا چاہئے کہ جس طرح صاحب مراقی الفلاح نے مسح اذنین کے لئے تجدید مار کو مستحب لکھا ہے اسی طرح صاحب درختار کے کلام سے بھی استنباط مفہوم ہوتا ہے لیکن علامہ شافعی نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ متون احناف میں مسح اذنین بعد الرأس کے سنت ہونے کی تصریح ہے اور وہی انہوں نے صاحب ہدایہ اور صاحب البدائع سے بھی نقل کیا ہے اور پھر آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ سنت عدم تجدید ہے تو پھر تجدید مار کو مستحب کہے کہہ سکتے ہیں، خلاف سنت (بغیر ما بینہم)

مذہب امام شافعی نے اس پر یاب یا نہ تھا ہے بلکہ مسح الاذنین مع الرأس و مایہ تبدل علی انہما من الرأس

اور داؤد ظاہری و امام زہریؒ کے نزدیک الاذان من الوجہ یعنی اذین چہرہ کا جزو ہیں :-
 امام شافعیؒ دسیل میں یہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسج اذین کے لئے نیا پانی لیا، لہذا وہ
 مستقل عضو ہوئے اور حدیث الاذان من الراس کو مرفوع ثابت نہیں مانتے کہتے ہیں کہ موقوف ہے، جیسا کہ اس کی
 تفصیل اس باب کی آخری حدیث کے ذیل میں آئے گی، اور امام مالکؒ و احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہ جزو راس ہیں،
 لیکن تجدید مار مسج اذین کے لئے اس لئے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اور داؤد ظاہری و امام
 زہریؒ دسیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدہ میں یہ دعاء ثابت ہے سجدہ وجہی
 للذی خلفت و شق سمع و بصر و اس حدیث میں مسج اور بصر دونوں کی اضافت وجہ کی طرف کی گئی ہے،
 لہذا مسج و بصر چہرہ کا جزو ہوئے (کنہ اف المنہل)

قولہ فغسل بطونہما و ظہورہما یہاں پر غسل سے مراد مسح ہے، اس لئے کہ یہ جملہ تفسیر ہے مسح
 برأس و اذنیہ کہ اور غسل کا اطلاق مسج پر ثابت ہے، لہذا داؤد ظاہری و امام زہریؒ اس نقطہ سے اپنے
 مسلک پر استدلال نہیں کر سکتے، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ان دونوں کے یہاں غسل اذین تو چہرہ کے ساتھ
 ہوتا ہے نہ کہ مسج راس کے وقت، اور یہاں ذکر مل رہا ہے مسج راس کا۔

تشلیث مسج سے متعلق امام ابو داؤد کی رائے | قال ابو داؤد احادیث عثمان بن عفانؓ کہ ابوہ کہ اقبل
 میں حدیث عثمان کے ایک طریق میں ومع دأشہ
 ثلاثاً آیا تھا، اس لئے یہاں مصنفؒ اس پر تنبیہ فرما رہے ہیں وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی جتنی صحیح احادیث و منوط کے
 بارے میں مروی ہیں، وہ سب اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مسج راس ایک مرتبہ ہے لہذا حضرت عثمانؓ کی
 جس حدیث میں اس کے خلاف ہو گا وہ غیر صحیح ہوگی۔

قولہ فاشہد ذکر و الموضوعات یہاں سے مصنفؒ اپنے دعوے کو ثابت کر رہے ہیں، مصنفؒ کا دعویٰ
 یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کی تمام احادیث مجھ کو حید مسج پر مال ہیں، اب یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسے؟
 جب کہ ان کی اکثر احادیث مسج راس کے بارے میں مطلق ہیں، مرثہ کی ان میں قید نہیں جو اب، یہ اس
 لئے کہ جب راوی بقیہ اعضاء کے ساتھ بالتفصیل ثلاثاً ثلاثاً کہہ رہا ہے اور جب وہ مسج راس پر پہنچتا
 ہے تو صرف مسج راس کہتا ہے سو اگر مسج راس بھی تین بار ہوتا تو راوی یہاں بھی ثلاثاً کہتا سکوت
 فی فعل الیاب ینفد الجمر اس سے معلوم ہوا مسج راس ایک بار ہے۔

(بزرگداشت) کام مستحب کیسے ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی وجہ ہے کہ ہمارے حضرت لنگوٹی نے اس کو صرف مبارک لکھا ہے۔

تنبیہاً۔ حضرت عثمانؓ کی ایک گزشتہ روایت اور ایک آئندہ آنوالی روایت میں مسج ثلاثاً کی تصریح ہے، اس بنا پر بعض شراح حدیث کو مصنفؒ کے اس دعوے پر قوی اشکال ہے، پھر اس اشکال کا انھوں نے خود ہی جواب دیا وہ یہ کہ مصنفؒ کی مراد کھلا سے اکثر تھا ہے ولا کثرت حکم الھن، حافظ نے ایک دوسرا جواب دیا کہ مصنفؒ کی مراد تمام احادیث سے ان دو طریق کے علاوہ ہے، یہ دونوں طریق مستثنیٰ ہیں حضرت سہارنپوری بذیل میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کے دعوے پر یہ اشکال اس وقت مجھ تھا جب یہ دونوں طریق مجھ ہوتے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ ہر طریق میں ایک راوی ضعیف موجود ہے، ایک میں عبدالرحمن بن وردان اور دوسرے میں عامر بن شقیق، فلا اشکال غرضیکہ یہ اشکال اس وقت مجھ تھا جب یا تو مصنفؒ کا دعویٰ عام ہو تا مصاحح کی قید اس میں نہ تھی یا پھر یہ دونوں روایتیں فی نفسہ صحیح ہوتیں۔

حدثنا ہارون بن عبد اللہ الخ قوالاً عن مسج ثلاثاً اس پر کلام ابھی گذر چکا ہے قال ابو داؤد رواہ وکیع عن اسوایش قال قوالاً عن مسج ثلاثاً مصنفؒ کی غرض اس سے لفظ مذکور یعنی مسج ثلاثاً تھا کی تضعیف ہے، اور وہ اس طرح کے لفظ مذکور کو اسرائیل سے نقل کرنے والے اس سند میں یحییٰ بن آدم ہیں، مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ اس حدیث کو وکیع نے اسرائیل سے یحییٰ بن آدم کے خلاف نقل کیا، وکیع کی روایت میں لفظ مذکور نہیں ہے بلکہ وہ روایت مجمل ہے، اس میں صرف قوالاً ثلاثاً ہے اور وکیع کی روایت یحییٰ کی روایت سے راجح ہے کیونکہ وکیع یحییٰ سے اقویٰ ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ یحییٰ کی روایت عثمانؓ کی احادیثؓ میں صحیح کے خلاف ہے، جیسا کہ مصنفؒ پہلے فرما چکے ہیں، ہماری اس تشریح سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ لفظ متن میں قسط سکون طار کے ساتھ ہے بمعنی فقط، اور تشدید طار کے ساتھ نہیں ہے، جیسا کہ کتاب میں لکھا ہے یہ کتاب کی غلطی ہے۔

مسند علیؓ | حدثنا مسدد الخ اب تک حضرت عثمانؓ کی روایات چل رہی تھیں، اب یہاں سے حضرت علیؓ کی روایات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، مصنفؒ نے حدیث عثمانؓ کی طرح حدیث علیؓ کو بھی متعدد طرق سے ذکر فرمایا ہے، یہ ہم شروع میں کہہ چکے ہیں کہ اس باب میں مصنفؒ نے نو صحابہ کی روایات کی تخریج کی ہے، اور وہ یہ ہیں، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن زید بن عاصم، مقدم بن معدیکرب، معاویہ بن ابی سفیان، ربیع بنت معوذ بن عمرو، جندطلحہ، عبداللہ بن عباس، ابو امامہ، چونکہ دھنؤ کے اکثر مسائل میں اختلافات اور دلائل سب گذر گئے ہیں اس لئے اب آگے مصنفؒ کا طرز عمل یہ ہے کہ جن جن صحابہ کی روایات کو لینا ہے ان میں سے ہر ایک کو پورا نہیں ذکر کیا بلکہ جس حدیث میں جو نئی سی بات آئی خاص طور سے اس کو لیا، لہذا اب ہم بھی آئندہ روایات میں جو بات قابل کلام ہوگی اسی کو لیں گے۔

قولنا عن عبد خیر یہ مخبرین میں سے ہیں جنہوں نے اسلام اور جاہلیت دونوں کا زمانہ پایا، لیکن اسلام حضور کے وصال کے بعد لائے، ایسے ہی شخص کو مخبرم کہا جاتا ہے، حضرت علیؑ کے شاگردوں میں سے ہیں، انہوں نے کافی عمر پائی، بذل میں لکھا ہے کہ ایک شخص نے ان سے دریافت کیا کہ اُتی حدیث ہے آپ کی عمر کیا ہے؟ انہوں نے کہا عشرون و مائتہ سنّت یعنی ایک سو بیس سال، امام ترمذیؒ نے حضرت علیؑ کی حدیث عبد خیر اور ابو حنیہ دو طریق سے ذکر کی ہے، اور امام ابو داؤدؒ نے اس کو عبد خیر، ابو حنیہ، زر بن حبیش عبد الرحمن بن ابی یعلیٰ اور ابن عباسؓ پانچ طرق سے ذکر کی ہے۔

قولنا وقد اُصلیٰ یہ نماز صبح کی نماز تھی جیسا کہ اگلی روایت میں آرہا ہے، یہ واقعہ مقام رحبہ کا ہے، جو کوفہ میں ایک محلے کا نام ہے، حضرت علیؑ کا دار الخلافہ کوفہ تھا، وہیں کا یہ واقعہ ہے۔

روایت کا مفہوم یہ ہے کہ عبد خیر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت صحابہ کرامؓ میں تعلیم و حضور کا اہتمام | علیؑ صبح کی نماز سے فارغ ہو کر ہمارے پاس یعنی ہمارے محلہ میں تشریف لائے اور ہم لوگوں سے حضور کا پانی منگایا، ہم نے دل میں سوچا کہ یہ حضور کا پانی کیا کریں گے نماز تو پڑھ چکے ہیں مایوید الا لیعلمنا یعنی معلوم ہوتا ہے کہ مقصود و حضور کرنا نہیں ہے بلکہ حضور کا طریقہ تعلیم کرنا ہے، پنانچہ ایک برتن میں حضور کا پانی لایا گیا، اور اس کے علاوہ حضور کے غسل کے لئے ایک طشت لایا گیا، پھر آگے حضرت علیؑ کے حضور کرنے کی تفصیل مذکور ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات محبہ کرام کے یہاں حضور کی تعلیم اور لوگوں کو اس کا طریقہ سمجھانے کا خاص اہتمام تھا، ہم لوگ اس کو معمولی چیز سمجھتے ہیں، ہمارے یہاں بہت سے طلبہ کا حال یہ ہے کہ وہ فقہ کی ادبھی کتابیں حتیٰ کہ مشکوٰۃ اور دورۃ حدیث سب پڑھ لیتے ہیں اس کے باوجود ان کو حضور کا صحیح اور سنون طریقہ نہیں آتا، طلبہ کو اپنے اساتذہ سے حضور کا طریقہ سیکھنا چاہئے، ابو داؤد باب غسل الجنابہ میں ایک روایت آئے گی جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب غسل جنابت کرتے تو غسل یرین سات بار کرتے، ان کے شاگرد شعب بن دینار کہتے ہیں ایک مرتبہ وہ ہاتھ دھو رہے تھے میں بھی سامنے بیٹھا تھا دھونے کی تعداد بھول گئے، مجھ سے پوچھا کہ میں نے کتنے مرتبہ دھویا؟ میں نے کہا لا ادری وہ فرمانے لگے لا ام لك وما منعك ان تدری یعنی تیرا اس جو کیوں نہیں معلوم، حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ شاگرد جو اساتذہ کی خدمت میں رہتے ہیں وہ اسی لئے تو کہ ان سے مسائل کی باتیں سیکھیں، دین حاصل کریں، محض خدمت تموڑی مقصود ہے، اس وقت میں بھی یہی کہہ رہا ہوں کہ چھوٹوں کو بڑوں سے، شاگردوں کو اساتذہ سے یہ سب چیزیں سیکھنی چاہئیں، ہر کام سیکھنے ہی سے آتا ہے۔

قولہ مضطرب ونثر من الکف الذی یاخذ فیہ اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ مضطرب اور استنثار ایک ہی ہاتھ سے کیا، حالانکہ مضطرب دائیں ہاتھ سے اور استنثار بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں پر نثر سے مراد استنشق ہے، اس کے دو قرینے ہیں، ایک یہ کہ مضطرب کے بعد استنشق ہی ہوتا ہے نہ کہ استنثار، دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یہاں پر ہے من الکف اور کف سے استنشق ہوتا ہے نہ کہ استنثار استنثار تو اطراف اصاب سے ہوتا ہے، نیز پہلے گذر چکا کہ ابن قتیبہ وغیرہ کے نزدیک استنثار استنشق ہی کے معنی میں ہے۔

حدثنا الحسن بن علی الخولانی قال سمعت ابی عروہ عن ساق کی ضمیر زائدہ کی طرف راجع ہے دراصل اس حدیث کا مدار خالد بن علقمہ پر ہے، پھر علقمہ کے متعدد تلامذہ ہیں، پہلے ابو عروہ آئے تھے، اور یہاں پر ان کے شاگرد زائدہ ہیں مضطرب فرما رہے ہیں زائدہ راوی نے حدیث اسی طرح بیان کی جس طرح ابو عروہ نے کی تھی۔

حدثنا محمد بن المنقر الخولانی قال قالنا سمعت ابی عروہ عن ساق کی ضمیر زائدہ کی طرف راجع ہے دراصل اس حدیث کا مدار خالد بن علقمہ پر ہے، پھر علقمہ کے متعدد تلامذہ ہیں، پہلے ابو عروہ آئے تھے، اور یہاں پر ان کے شاگرد زائدہ ہیں مضطرب فرما رہے ہیں زائدہ راوی نے حدیث اسی طرح بیان کی جس طرح ابو عروہ نے کی تھی۔

حدثنا محمد بن المنقر الخولانی قال قالنا سمعت ابی عروہ عن ساق کی ضمیر زائدہ کی طرف راجع ہے دراصل اس حدیث کا مدار خالد بن علقمہ پر ہے، پھر علقمہ کے متعدد تلامذہ ہیں، پہلے ابو عروہ آئے تھے، اور یہاں پر ان کے شاگرد زائدہ ہیں مضطرب فرما رہے ہیں زائدہ راوی نے حدیث اسی طرح بیان کی جس طرح ابو عروہ نے کی تھی۔

یہاں پر شیخ احمد محمد شاہ نے حاشیہ ترمذی میں ایک قوی اشکال کیا ہے وہ یہ کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آدمی کو اپنے استاد کا بھی صحیح نام یاد نہ ہو یہ تو شدید قسم کی غفلت ہے جو شعبہ میں سے راوی حدیث بلکہ امام حدیث سے مستعد ہے لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ مالک بن عرفطہ کوئی اور دوسرے راوی ہوں جن سے شعبہ روایت کرتے ہیں، احقر کہتا ہے کہ ان کا اشکال تو اپنی جگہ صحیح ہے لیکن تمام محدثین و جم شعبہ پر متفق ہیں، نیز مالک بن عرفطہ نام کا کوئی راوی کتب اسامہ رجال میں ملتا بھی نہیں۔ والله اعلم بالصواب۔

نے اپنے استاد کا نام میحذ ذکر کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے رجوع سے رجوع کر لیا۔

قال رأيت علياً ابى بكرى نقعد علياً، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کرسی کا رجوع صحابہ ہی کے زمانے سے ہے، بلکہ مسلم شریف کی ایک روایت میں جو کتاب الجمعہ میں ہے اس میں حضور کے کرسی پر بیٹھنے کی تصریح ہے فابی بکرى، حسب قواشہ، حدیداً، فقعد علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک کرسی لائی گئی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بیٹھ گئے، راوی کہتے ہیں میں گمان کرتا ہوں کہ اس کے پائے لوہے کے تھے، اور اس پر یہ بھی تصریح کیجا سکتی ہے کہ کرسی کا استعمال زہد کے خلاف نہیں ہے، اور پھر کرسی کا ثبوت تو خود قرآن کریم میں بھی ہے ومع کرسیہ السموات والارض (الفتح)

قولہ ثم تمضمض مع الاستنشاق بماء واحد اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق کے درمیان وصل بھی میں آرہا ہے، شافعیہ کے یہاں تو یہی ادنیٰ ہے، خفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضرت علیؓ کی وہی حدیث ہے جو اوپر سے ذکر ہوتی چلی آرہی ہے، پہلے طرق میں سے کسی طریق میں اس طرح وارد نہیں ہوا، صرف شعبہ کے طریق میں اس طرح ہے، اور ابھی معلوم ہوا کہ شعبہ سے یہاں ایک اور بھی خطا ہوئی ہے، پس اس کا ثبوت بھی بس ایسا ہی ہے، اکثر رواۃ نے جس طرح نقل کیا ہے اس کو اس پر ترجیح ہوگی، لہذا یہ لفظ شاذ اور مرجوح ہوا، اور اگر صحیح مان لیا جائے تو بیان جو ازہر محمول ہو سکتا ہے۔

لفظ حدیث حتی لما یقطر کی شرح

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (بار بار) کرتے رہے یہاں حتی غایت کے لئے آتا ہے اور غایت وہاں ذکر کیجاتی ہے جہاں پر امتداد ہو، دوسرے اس لئے کہ دعا کا استعمال ایسی شئی کی نفی میں کیا جاتا ہے جو متوقع الحصول ہو، یہ مطلب تو وہ ہے جو ظاہر الفاظ کے مطابق اور متبادر الی الذہن ہے۔

لیکن چونکہ احادیث صحیحہ سے توحید صریح ثابت ہوتا ہے نہ کہ تثلیث، اس لئے اس عبارت کی تاویل کیجا سکتی کہ حتی یعنی تا اور دعا یعنی تم ہے اسی معنی میں صلی اللہ علیہ وسلم یقطر اور نفی تعاطر اس بات پر دال ہوگی کہ صریح خفیہ طریقہ سے کیا، چنانچہ پانی کا کوئی قطرہ نہیں ٹپکا، اور اگر صریح مبالغہ اور تکرار کے ساتھ کیا جائے خصوصاً بمسبہ بہرہ جو جس کے شافعیہ قائل ہیں تو اس صورت میں تعاطر کا قوی امکان ہے افادہ استاذنا مولانا محمد امجد احمد

لہ قال الحافظ فی التقریب فی ترجمہ خالد بن حنفیہ دکان شعبہ بہم فی اسمہ داسم ایہ فیقول مالک بن عوف وہ رجوع ابو عوف الیہ ثم رجوع عنہ

مضمون حدیث اور اس میں بعض اشکال و جواب

حدیثنا عبد العزیز بن یحییٰ الحرانی

قولہ وقت اہراق الماء یعنی حضرت

ابن عباسؓ فرماتے ہیں ایک بار حضرت علیؓ میرے پاس تشریف لائے اور اسی وقت پیشاب سے فارغ ہوئے تھے، اور آنے کے بعد وضو کا پانی منگایا، پس ہم ایک برتن میں ان کے پاس پانی لائے، حضرت علیؓ نے ابن عباسؓ سے فرمایا کہ میں تم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو جیسا وضو کر کے نہ دکھاؤں، انھوں نے عرض کیا ضرور۔

ہمارے پر دو اشکال ہیں، ایک تو یہ کہ اس حدیث میں پیشاب پر پانی کا اطلاق کیا گیا ہے، حالانکہ طہرائی کی ایک روایت میں ہے، لا یقول احدکم اهرقت الماء ولكن یقول ابول یعنی کوئی شخص پیشاب کے لئے اهرقت (اسماء کا لفظ نہ استعمال کرے بلکہ صاف کہے ابول) اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیث الباب صحیح ہے اور طہرائی کی مذکورہ بالا حدیث ضعیف ہے، بلکہ شراح نے تو یہ لکھا ہے کہ یہ کتنا یہ ہے بول سے، پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پیشاب وغیرہ کو بطریق کناہیہ ذکر کرنا اولیٰ ہے، قلت وهذا کما یقان ما خرج من السیلین۔

دوسرا اشکال یہاں پر یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا ابن عباسؓ سے یہ فرمانا کہ کیا میں تمہیں حضور کے وضو جیسا وضو کر کے نہ دکھاؤں، اور پھر ابن عباسؓ کا اس پر یہ فرمانا کہ ہاں! ضرور دکھائیے، کیا ابن عباسؓ نے براہ راست حضور کو کبھی وضو کرتے نہیں دیکھا تھا، ظاہر ہے سینکڑوں دفعہ دیکھا ہوگا، اور صرف وضو ہی کیا انھوں نے تو ایک مرتبہ ساری رات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گزاری اور آپ کی عبادت کے معمولات رات بھر جاگ کر دیکھے، جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی مراد یہ تھی کہ میں تم کو حضور کی ایسی وضو کر کے نہ دکھاؤں جو نئی طرح کی ہو اور تم نے کبھی نہ دیکھی ہوگی، اس پر انھوں نے فرمایا کہ ہاں! دکھائیے، چنانچہ آگے چل کر حضرت علیؓ نے وضو کا جو طریقہ بیان کیا ہے وہ بہت اچھا تھا، اس میں بہت سی باتیں مشہور روایات کے خلاف ہیں۔

قولہ فغضب بها علی وجہہ یعنی حضرت علیؓ نے دو لوں ہاتھ میں پانی لے کر اس کو چہرہ پر مارا، جس کو چپکے مارنا کہتے ہیں، اس میں اشکال کی بات یہ ہے کہ وضو میں چہرہ پر زور سے پانی ڈالنا جس کو لعن کہتے ہیں خلاف ادب ہے جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے، سو اس کا کیا جواب ہے؟ اور حد تو یہ ہے کہ ابن حبان جیسے محدث نے اس حدیث پر اسی لفظ کی وجہ سے ترجمہ قائم کر دیا باب استحباب صلت الوحد بالماء ابھی ہم نے کہا تھا کہ اس حدیث میں بہت سی نئی چیزیں آئیں گی یہ بھی ان ہی میں سے ہے، اب اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ضرب الماء کناہیہ ہے صب الماء سے، اور ضرب کے متبادل معنی مراد نہیں، یا یوں کہا جائے کہ یہ لفظ شاذ ہے، معروف اور مشہور روایات کے خلاف ہے لہذا قابل عمل نہیں یا پھر آخری جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے بیان جواز کے لئے گاہے ایسا بھی کیا ہو، صرف خلاف ادب ہی تو ہے حرام نہیں ہر

مسح اذنین میں اسحق بن راہویہ کا مسئلہ اور اس کی کلام

قولہ شعر الفتح لہما یہ ما قبل من اذنین، یہ ایک دوسری نئی بات آئی وہ یہ کہ حضرت علیؑ نے غسل وجہ کے ساتھ اپنے دونوں انگوٹھوں کو کانوں کا تھما بنا یا یعنی جس طرح لقمہ کو منہ میں داخل کرتے ہیں اسی طرح اہما میں کو اذنین میں داخل کیا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپؐ نے ما قبل من الاذنین کا مسح غسل وجہ کے ساتھ فرمایا، جیسا کہ اسحق بن راہویہ کا مذہب ہے جمہور کی جانب سے اس کا جواب بھی یہی ہوگا کہ آپؐ نے احياناً بیان جواز کے لئے ایسا کیا، ورنہ مسنون طریقہ تو وہی ہے جو روایات کثیرہ و شہیرہ میں آتا ہے، علامہ شوکانیؒ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث مسح اذنین کے بارے میں حسن بن صالح اور شعبی کے مسلک کی دلیل ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ ما قبل من الاذنین کا وظیفہ غسل ہے اس کو چہرہ کے ساتھ دھویا جاتے، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے کہ صرف ترانگوٹھے کانوں میں داخل کرنے سے غسل اذنین ثابت نہیں ہوتا، بلکہ مسح ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حدیث اسحق بن راہویہ کی دلیل ہوئی نہ کہ شعبی و حسن بن صالح کی مسح اذنین کے اختلافات قریب میں گزر چکے۔

قولہ شعر اخذ بکفنا الیمنی قبضت من ماء فصبها علی ناصیتہ یہ اس حدیث میں ایک تیسری نئی بات آئی وہ یہ کہ حضرت علیؑ نے تین بار غسل وجہ فرمانے کے بعد چوتھی مرتبہ دائیں ہاتھ کی پلوں میں پانی لے کر اس کو پیشانی پر رکھ چھوڑا جو آپؐ کے چہرہ پر اتر آیا، اشکال ظاہر ہے کہ یہ تثلیث غسل پر زیادتی ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

امام بخاریؒ کا اس حدیث پر نقد اور اس پر حضرت کا اشکال

اس کا اور گزشتہ و آئندہ آنے والے سب اشکالات کا ایک مشترک جواب تو یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، چنانچہ مندرجہ کتب میں وضعی مقال امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو اس پر انہوں نے اس حدیث کی تضعیف کی،

حضرت نے بذل میں اس حدیث کی تضعیف پر اشکال کیا ہے کہ جب اس حدیث کی سند کے تمام رواۃ ثقات ہیں، تو پھر ضعیف کیوں ہے، حضرت نے بذل میں تضعیف والے جواب کو نہیں اختیار فرمایا بلکہ تاویل کا پہلا اختیار فرمایا ہے، لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ اہل اصول نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ثقاہت رواۃ محدث حدیث کو مستلزم نہیں، محنت حدیث کے لئے اور بھی دوسری شرطیں ہیں جن کے مفقود ہونے سے باوجود رجال کے ثقہ ہونے کے حدیث ضعیف ہو سکتی ہے، اس حدیث میں بہت سی باتیں غلات مہمود اور شاذ ہیں، اس بناء پر اس کو ضعیف کہنا درست ہوگا ویسے بھی حضرات امام بخاریؒ ناقدین میں سے ہیں

دوسرا جواب اس اشکال کا یہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے اپنی پیشانی پر جو پانی ڈالا ہے تکمیل وضو کے طور پر نہیں بلکہ یہ تبریداً تھا یعنی عرض چہرہ کو ٹھنڈک پہنچانے کے لئے، اور امام نوویؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ہو سکتا ہے پیشانی کا بالائی حصہ تین بار میں اچھی طرح تر ہوا ہو اس لئے اس کی تکمیل میں آپ نے ایسا کیا، اور بعض نے کہا کہ یہ جو چوتھی تہ آپ نے مقدم راس پر پانی ڈالا تھا یہ اصل ہے، فقہار کے اس قول کی کڑی آدمی کو چاہئے کہ چہرہ دھوتے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم راس کا بھی کچھ حصہ دھو لے استیعاب وجہ کے قصد سے

حدیث سے مسح رجليں پر استدلال اور اسکے جوابات | قوله فضرب بها على رجلها وفيها

العلل یعنی حضرت علیؓ نے بغیر جوتے نکالے پاؤں کو اس طرح دھویا کہ ایک لب پانی پاؤں پر ڈالا اور پھر پاؤں کو ہاتھ سے مل لیا، پھر ایک لب پانی دوسرے پاؤں پر اسی طرح ڈال کر کیا، یہاں پر اشکال یہ ہے کہ ہر ایک پاؤں کو صرف ایک لب پانی سے دھور ہے میں باوجودیکہ پاؤں جوتے کے اندر ہیں، جوتے سے باہر نہیں نکالا تو ایسی صورت میں غسل قد میں کا تحقق کیسے ہو سکتا ہے جب کہ پانی کی مقدار بھی قلیل ہی ہے، اسی لئے بعض نے اس سے مسح قد میں پر استدلال کیا ہے، اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، ایک جواب ابی قریب میں ادھر گزارا کہ حدیث ضعیف ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ غسل رجليں کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ و علیؓ کی روایات مختلف ہیں، بعض سے غسل ثابت ہوتا ہے اور بعض سے مسح، اور حال یہ ہے کہ روایات مجملہ کثیرہ سے غسل رجليں ثابت ہے، لہذا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے، بعض نے نسخ کا جواب دیا ہے کہ احادیث غسل نے اگر احادیث مسح کو منسوخ کر دیا بعض نے جواب دیا کہ بیشک اس حدیث سے مسح ثابت ہو رہا ہے لیکن مسح قد میں پر نہیں تھا بلکہ جو رہین پر تھا، گو یہاں پر جو رہین مذکور نہیں لیکن ان کی نفی بھی نہیں ہے

قوله قال قلت وفي النعلين انما اس میں شرح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ سوال وجواب کن دو شخصوں کے درمیان ہے، اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ سوال ابن عباسؓ اور ان کے شاگرد عبید اللہ خولانی کے درمیان ہے عبید اللہ اپنے استاد ابن عباسؓ سے بطور تعجب دریافت کر رہے ہیں کہ کیا انھوں نے باوجود نعلین کے غسل قد میں کیا، انھوں نے کہاں ہاں! ایسا ہی کیا، اور یہی سوال وجواب بار بار ہوتا رہا، غالباً منشا تعجب ہے کہ اس سے مسح رجليں کا شبہ ہوتا ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ سوال وجواب حضرت علیؓ و ابن عباسؓ کے درمیان ہے، لیکن اس صورت میں اشکال یہ ہوگا کہ ایک حدیث باب فی الوضوء مرتین میں آ رہی ہے جس کے راوی خود

ابن عباسؓ ہیں اور اس میں غلبہ قدیمین فی المنطین موجود ہے تو پھر جرہ مضمون کو وہ خود روایت کر رہے ہیں اس پر تعجب کیوں ہو رہا ہے، اس اشکال سے بچنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ احتمال اول کو اختیار کیا جائے اور یہ کہ کہا جائے کہ ابن عباسؓ کو اس وقت اس مضمون روایت سے ذہول ہو گیا ہو۔

قول ابو داؤد کی تشریح قال ابو داؤد وحديث ابن جريج عن شيبته: ميربىٰ نزيك يرفال ابو داؤد خصوصیت رکھتا ہے، شکل اور مطلق ہے، محتاج توضیح ہے، اسس کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے اب تک حضرت علیؓ سے جتنی روایات ذکر کی ہیں ان میں کسی طریق میں مسیح برأسہ ثلاثاً مذکور نہیں ہے، اب یہاں سے مصنفؒ یہ فرما رہے ہیں کہ حدیث علیؓ کا ایک طریق اور ہے جو اب تک کتاب میں نہیں آیا یعنی طریق ابن جریج اس کو یہاں تعلیقا ذکر فرما رہے ہیں اور یہ فرما رہے ہیں کہ ابن جریج کا جو طریق ہے وہ مختلف فیہ ہے، ابن جریج کے بعض شاگردوں نے ان سے مسیح برأسہ مرة ذکر کیا ہے، اور یہ شاگرد حجاج بن محمد ہیں، اور ان کے بعض شاگردوں نے ان سے مسیح برأسہ ثلاثاً ذکر کیا اور یہ شاگرد ان کے ابن وہب ہیں، اب مصنفؒ یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ ابن جریج کے ان دو طریق میں حجاج بن محمد کا جو طریق ہے جس میں مسیح برأسہ مرة مذکور ہے یہ حضرت علیؓ کی گزشتہ روایات کے مطابق ہے، کیونکہ اب تک حضرت علیؓ کی جتنی روایات آئی ہیں ان میں بھی تو حدیث صحیح ہی مذکور ہے، لہذا حجاج بن محمد کی روایت راجح ہوگی، ابن وہب کی روایت سے۔

جاننا چاہئے کہ حجاج بن محمد کے طریق میں ابن جریج کے استاد اور ہیں اور ابن وہب کی طریق میں ابن جریج کے استاد دوسرے ہیں حجاج بن محمد کی سند اس طرح ہے عن حجاج بن محمد عن ابن جريج عن شيبته

لہ مصنفؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث مختلف طرق داسانید سے ما قبل میں ذکر فرمائی ہے، لیکن ان میں ابن جریج کے طریق سے کوئی روایت نہیں آئی، نسائی اور بیہقی نے اس کی تخریج کی ہے، مصنفؒ تعلیقا اس روایت کو یہاں ذکر فرما رہے ہیں لیکن طرق ابن جریج میں ان کے شاگردوں کا اختلاف ہے وہ یہ کہ حجاج بن محمد نے تو ان سے مسیح برأس مرة ذکر کیا ہے، اور ابن وہب نے ان سے مسیح برأس ثلاثاً ذکر کیا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں چونکہ اب تک جتنی احادیث علیؓ کی بیان ہوئی ہیں سب میں مسیح برأس مرة ہے، اس لئے حجاج کی روایت کو ترجیح ہوگی ابن وہب کی روایت پر۔ لہذا حدیث علیؓ میں میجر اور راجح مسیح برأس مرة ہوا نہ کہ ثلاثاً، جیسا کہ حدیث عثمان میں بھی ایسا ہی ہے کہ میجر مسیح برأس مرة ہی ہے۔ لہذا تقدم، التصریح بذلک عن المصنفؒ، اس حاشیہ سے مقصود صرف تریخ توضیح مقام ہے۔ ۱۲۸

حافظ ابن حجر چونکہ شارح بخاری ہیں، اس لئے انہوں نے ان مختلف روایات کے درمیان جمع کرتے ہوئے بخاری کی روایت کو اصل ٹھہرایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان روایات مختلفہ کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ ایک مجلس جس میں ابو الحسن اور عمرو بن ابی الحسن اہلبیہ تینوں موجود تھے، اس مجلس میں سے عمرو نے عبداللہ بن زید بن عامر سے سوال کیا، لہذا عمرو کی طرف سوال کی نسبت تو حقیقی ہے، اور ابو الحسن کی طرف اس حیثیت سے ہے کہ وہ مجلس کے بڑے تھے، اور یحییٰ کی طرف نسبت، اس وجہ سے کہ وہ بوقت سوال مجلس میں موجود تھے۔

ابوداؤد کی روایت میں ایک وہم اور اس کی تحقیق تصحیح | دوسری بحث کی تحقیق یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ

مروء کی فیہ عبداللہ بن زید کی طرف راجع ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عبداللہ بن زید بن عامر عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں حالانکہ یہ واقع کے بالکل خلاف ہے ان کے دادا تو عمارہ ہیں جیسا کہ نقشہ میں مذکور ہے، نیز معلوم ہونا چاہیے کہ موطا مالک کی روایت کے الفاظ بھی بعینہ اسی طرح ہیں لہذا یہی اشکال وہاں بھی ہوگا، تحقیق اس سلسلہ میں یہ ہے کہ دراصل اس روایت میں کسی راوی سے وہم واقع ہوا ہے، اصل روایت کے الفاظ وہ ہیں جو بخاری شریف میں ہیں ان میں جلا قال لعبد اللہ بن زید وہو جند عمرو بن یحییٰ اس روایت سے اشکال ختم ہو جاتا ہے، وہ اس طرح کہ یہاں پر اس روایت میں عبداللہ بن زید صحابی کا کسی سے رشتہ نہیں بیان کیا جا رہا ہے بلکہ سند میں جو رجل مبہم مذکور ہے یعنی سائل اس کی تعیین مقصود ہے کہ وہ رجل سائل عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں، اور سائل کی تحقیق ہمارے یہاں حافظ کے کلام سے پہلے گذر ہی چکی ہے کہ وہ عمرو بن ابی الحسن ہیں، اور عمرو بن ابی الحسن، عمرو بن یحییٰ کے اگرچہ دادا نہیں لیکن دادا کے بھائی تو ہیں جیسا کہ نقشہ سے واضح ہو رہا ہے، فالحمد للہ بخاری کی اس روایت سے صحیح صورتحال معلوم ہو گئی، سند کی مذکورہ بالا تحقیق حضرت نے بذل میں اسی طرح تحریر فرمائی ہے اور ایسے ہی انھیں اسائی ہیں بھی ذکر کی گئی ہے۔

قولہ فاقبل بھما وادبی یعنی دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، اور مسح کے وقت یدین کا اقبال اور ادبار کیا، اقبال کے معنی ہیں توجہ الی اقبال یعنی پیچھے سے آگے کی طرف آنا، اور ادبار کے معنی ہیں توجہ

لہ شرح موطا کا خیال یہ ہے کہ یہ وہم خود امام مالک ہی سے ہوا، امام مالک اس سند کے راوی ہیں انھوں نے جب بھی اس روایت کو نقل کیا، اسی طرح کیا، چنانچہ ابوداؤد کی اس روایت کی سند میں بھی امام مالک ہیں اور بعض اکابر جو ثین علماء رجال میں سے اس روایت پر اعتماد کرنے کی وجہ سے غلطی میں مبتلا ہوئے چنانچہ انھوں نے مروء کی فیہ عبداللہ بن زید ہی کی طرف راجع کیا اور یہ کہا کہ عبداللہ بن زید عمرو بن یحییٰ کے نانا ہیں حالانکہ فی الواقعہ نہ انہیں نہ نانا۔

مضعفہ اور استثنائے دونوں کا یعنی وصل میں المضعفہ والاستثناء کیا، اور یہ ہمارے یہاں بھی جائز ہے کہ خلاف اولیٰ ہے، اس پر تفصیلی کلام باب کی پہلی حدیث کے ذیل میں گذر چکا۔

مسح رأس کے لئے تجدید مار کی بحث | حدیثنا احمد بن عمر والی قولہ مسح رأسہ بماء غیر

فضل یدید، یعنی مسح رأس مار جدید سے کیا، ہاتھوں پر پکی ہوئی تری سے نہیں کیا، مسح رأس کے لئے تجدید مار ضروری ہے یا نہیں باب کی حدیث اول میں اختلافات گذر چکے شافعیہ حنابلہ کے یہاں تجدید مار ضروری ہے، حنفیہ کے یہاں ضروری نہیں صرف سنت ہے روایات حدیثیہ دونوں طرح کی ہیں، بعض سے تجدید مار ثابت ہے اور بعض سے نہیں، حنفیہ کے مسلک کے تو ان میں سے کوئی سی بھی خلاف نہیں، کیونکہ ہمارے یہاں دونوں جائز ہیں، لیکن ان میں ایک نوع کی روایات یعنی جن میں تجدید مار نہیں ہے وہ شافعیہ کے خلاف ہیں، امام نووی فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تجدید مار والی روایت سے اس بات پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کہ بقیہ تری سے مسح رأس جائز نہیں کیونکہ اس حدیث سے مسح رأس کے لئے تجدید مار کا صرف ثبوت ہو رہا ہے اور اس کا ضروری و شرط ہونا معلوم نہیں ہو رہا نفس فعل لزوم پر دلالت نہیں کرتا، امام نووی کی یہ بات قاعدہ اور انصاف کی ہے ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تجدید مار والی روایت حنفیہ کے خلاف نہیں۔

جاننا چاہئے کہ حدیث الباب یعنی عبداللہ بن زید بن عاصم کی حدیث کے راوی حبان بن واسع ہیں اور پھر ان سے روایت کرنے والے ایک تو عمرو بن الحارث ہیں جیسا کہ یہاں کتاب میں ہے، اور دوسرے ابن ہبیرہ ہیں امام ترمذی نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے، اور ان دونوں کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں عمرو بن الحارث کی روایت کے الفاظ تو آپ کے سامنے ہیں یعنی بماء غیر فضل یدید، اور ابن ہبیرہ کی روایت کے الفاظ اس طرح ہیں بماء غیر فضل یدید، غیر بمعنی بقی ماضی کا صیغہ ہے، اور فضل یدیدہ ماضی سے بدل واقع ہوا ہے اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے سر کا مسح باقی رہنے والی تری سے کیا، صرف ایک نقطہ کے تسریق سے مضمون برعکس ہو گیا، اب احناف کے لئے تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ ہمارے یہاں دونوں طرح جائز ہے لیکن یہ ابن ہبیرہ والی روایت شافعیہ کے خلاف ہے، امام ترمذی نے اس کا جواب یہ دیا کہ عمرو بن الحارث کی روایت صحیح ہے اور ابن ہبیرہ ضعیف ہیں، لیکن جانتا چاہئے کہ ابن ہبیرہ کی روایت کے ہم معنی ایک اور حدیث ابوداؤد میں آگے آرہی ہے یعنی حدیث ریح بنت معوذہ جس کے الفاظ یہ ہیں مسح برأسہ من فضل ماء کان فی یدہ جو حنفیہ کی مرتجح دلیل ہے، اور جس روایت میں تجدید مار مذکور ہے اول تو وہ ہمارے خلاف نہیں، ہم خود سنیت تجدید مار کے قائل ہیں، اور بعض احناف نے اس کے بارے میں کہا کہ تجدید مار والی

روایت اس صورت پر محمول ہے جب ہاتھ پر تری باقی نہ رہی ہو، اور اس کے بالمقابل شافعیہ کی جانب سے امام بیہقی نے فضل مار والی روایت کی توجیہ یہ کی ہے کہ آپ نے سحہ راس کے لئے ہاتھ میں پانی لیا، اور پھر اس کو چھوڑ دیا، چھوڑنے کے بعد جو تری ہاتھوں پر باقی رہی اس سے سحہ راس فرمایا، سبحان اللہ جواب ترکی تری،

غسل رجليں میں تشلیث کی قید ہے کہ نہیں؟ | قولہ وغسل رجلیہما حتی اذفاهما، اب تک روایات میں غسل رجليں کے بارے میں

ثلاثا کا لفظ آتا رہا، اور یہاں بجائے اس کے حتی اذفاهما کا لفظ وارد ہے یعنی دونوں پاؤں کو دھوتے رہے یہاں تک کہ ان کو بالکل صاف کر دیا، اس سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ غسل رجليں میں تشلیث کی قید نہیں، بلکہ وہاں پر مقصود ارتقاء ہے جتنی مرتبہ میں بھی حاصل ہو چنانچہ مالکیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے، اور اس لفظ سے بظاہر ان کی تائید ہو رہی ہے لیکن چونکہ اکثر روایات میں ثلاثا وارد ہوا ہے اس لئے جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے، دوسرا قول مالکیہ کے یہاں بھی جمہور کی طرح ہے

عَمَّ مَسْنَدُ مُقَدِّمِ بْنِ مَعْدِيكَرِبَ | حدثنا احمد بن محمد بن حنبل اب یہاں سے معنفہ مقدم بن معدیکرب کی مسنید کو بیان کرتے ہیں جو اس باب کی

روایات کے اعتبار سے چوتھے مقامی ہیں قولہ ثم تغمض واستنشق اس حدیث میں مضمضہ واستنشق غسل دہا اور یدین کے بعد آیا ہے جو ترتیب سنون کے خلاف ہے لیکن یہاں پر نسخہ ابوداؤد مختلف ہیں، بعض نسخوں میں یہ حدیث ترتیب سنون ہی کے مطابق ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے، بہر حال اگر ہم اپنے نسخہ کی ترتیب کا اعتبار کریں تو یہ کہا جائے گا کہ یہ روایت شاذ ہے اور روایات شیعہ مجہ کے خلاف ہے، لہذا وہ روایات رائج اور یہ مرجوح ہو گئی اور عمل رائج پر ہوتا ہے نہ کہ مرجوح پر، یا اس کو بیان جواز پر محمول کیا جائے ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گاہے بیان جواز کے لئے ترتیب سنون کے خلاف کیا ہو، اس لئے کہ اعضاء وضو کے درمیان ترتیب خفیہ اور مالکیہ کے یہاں واجب نہیں، ہاں! البتہ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں واجب ہے، وہ حضرات اس کو خلاف مذہب ہونے کی وجہ سے بیان جواز پر محمول نہیں کر سکتے، ان کے یہاں اس حدیث کا مرجوح اور شاذ ہونا متعین ہے۔

ترتیب فی الوضو میں مذاہب ائمہ اور ان کے دلائل | شافعیہ وحنابلہ وجوب ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

ہمیشہ وضو اسی ترتیب سے کی جو احادیث میں مذکور ہے کبھی اس کے خلاف نہیں کیا، اگر یہ ترتیب واجب نہ ہوتی تو

کبھی تو بیانِ جواز کے لئے اس کو ترک کرتے، جیسا کہ تشریحِ صرفِ سنت ہے، آپ نے بیانِ جواز کے لئے بسا اوقات اس کو ترک کیا ہے۔

نیز حضور کا ارشاد ہے: **ابداً بسم الله**، گویہ حدیث کتاب الحج کی ہے لیکن حکم تو عام ہو گا، لہذا جو ترتیب قرآن کریم میں مذکور ہے اس کو اختیار کرنا ضروری ہو گا۔

نیز آیت و حضور میں اعضاءِ مشلولہ کے پنج میں عضوِ مسوج کو ذکر فرمایا ہے، ایسا نہیں کیا کہ اعضاءِ مشلولہ سب کے سب ایک طرف ذکر کر دیئے ہوں اور عضوِ مسوج کو الگ، تو متجانسین کے درمیان خلاف جنس کو ذکر کرنا یہ کسی خاص نکتہ اور فائدہ کو متفقہ ہے، ورنہ بلا فائدہ و نکتہ کے عرب لوگ متجانسین کے درمیان تفریق نہیں کرتے تشریف المتجانسین لا یرتکبوا العرب الا لفائدة، اور فائدہ اور نکتہ یہاں پر وجوب ترتیب کی طرف اشارہ ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ یہ صحیح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضور ہمیشہ مرتباً فرمائی ہے، ترتیب کے خلاف کبھی نہیں کیا، لیکن مجرد فعل و وجوب پر نہیں دلالت کرتا، اور یہ احادیث میں اعضاء و حضور کے درمیان جو لفظ شذوذ کو رہے (جو ترتیب پر دلالت ہے) وہ راوی کا لفظ ہے حضور کے کلام میں نہیں، تاکہ اس سے ترتیب پر استدلال کیا جائے، بس زائد سے زائد اتنا کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے حضور مرتباً فرمائی اور مجرد فعل و وجوب کو متفقہ نہیں ہے، اول تو یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایک ہی ترتیب سے حضور فرمائی ہے، چنانچہ زیر بحث حدیث اس کے لئے شاذ بدل ہے۔

نیز آیت کریمہ میں اعضاء و حضور کو کو ایک خاص ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے، لیکن وہاں پر تعبیر میں حرف واد ہے اعضاء و حضور میں سے ایک کا جو دوسرے پر عطف کیا گیا ہے وہ واؤ کے ذریعہ سے ہے جو کہ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، البتہ فار آیت و حضور کے شروع میں لائی گئی ہے اذ اقمتموا الی الصلوۃ فاغسلوا الایۃ جس کا تعلق مجبوراً حضور سے ہے، یعنی یہ کہ حضور کا تحقق ارادۃ قیام الی الصلوۃ کے بعد ہونا چاہئے تو اس فار سے قیام الی الصلوۃ اور و حضور کے درمیان ترتیب استفادہ ہو رہی ہے، آپس میں اعضاء و حضور کی ترتیب سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

یہی بات تفریق المتجانسین کی تو یہ ضروری نہیں کہ اس کا نکتہ وہی ہو جو آپ فرما رہے ہیں بلکہ اس کا نکتہ ہمارے نزدیک وہ ہے جو علامہ زنجیزی نے بیان کیا و **بسم الله** وہ یہ کہ مسحِ راس کو غسلِ رجليں پر مقدم کرنے میں اشارہ اور تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ غسلِ رجليں میں پانی کم استعمال کیا جائے، اس لئے کہ عام لوگوں کی عادت ہے کہ وہ پاؤں پر زیادہ پانی بہاتے ہیں، جتنا برتن میں بچ جاتا ہے، سب بلا ضرورت پاؤں پر بہا دیتے ہیں، لہذا آیت کریمہ میں غسلِ رجليں کو ذکر کرنے سے قبل مسحِ راس کو ذکر کیا گیا گویا تفصیل مار کی طرف

اشارہ کیا گیا، مسج میں ظاہر ہے کہ پانی بہت ہی کم خرچ ہوتا ہے، الحمد للہ یہاں تک باب کی ان تین چار حدیثوں میں تقریباً تمام مسائل وضو احتلائی وغیر احتلائی سب آگئے ہیں، ایک دو سستے اور ہمارے ذہن میں آرہے ہیں جن کا یہاں ذکر کر دینا مقام کے مناسب ہے۔

۱۔ نیت، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارت صغریٰ و کبریٰ دونوں میں نیت ضروری اور شرط ہے اور احناف کے یہاں صرف سنت یا مستحب ہے، حنفیہ کی دلیل اس سلسلہ میں حدیث، مفتاح العلویۃ الطہور کے ذیل میں گزر گئی دوبارہ یہاں ذکر کرنے کی حاجت نہیں۔

۲۔ موالاة فی الوضوء، ابھی یاد آیا کہ اس سلسلہ میں تو کتاب میں مستقل باب آرہا ہے جس کا عنوان ہے باب فی تخریج الوضوء لہذا اس پر کلام دہیں ہو جائے گا۔

دَلْکَ فِی الْوُضُوءِ مِیْسَکٌ مَّا لَکِیَہِ کِی تَحْقِیْقُ ۳۔ دَلْکَ، مالکیہ کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں دَلْکَ یعنی امر ازالید علی الاعضاء واجب ہے علامہ دسوتی مالکیہ شرح البکیر کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ غسل کا تحقق بغیر دَلْکَ یعنی امر ازالید کے ہوتا ہی نہیں، ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں آفاقتہ المار اور فصل، بغیر امر ازالید کے غسل نہیں کہلاتا بلکہ وہ آفاقتہ المار ہے اور مامور بہ وضو میں غسل ہے نہ کہ آفاقتہ المار، چنانچہ ان کے یہاں اگر کوئی شخص نہریا حوض میں غوطہ لگائے اور دَلْکَ نہ کرے تو طہارت حاصل نہ ہوگی، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے یہاں حاصل ہو جائے گی۔

ابن عبد البر نے کتب الکافی میں اسی قول کو امام مالک کا مذہب مشہور لکھا ہے، اور دوسرا قول انھوں نے امام مالک کا یہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پانی میں غوطہ لگائے اور دیر تک اس میں ٹھہرا رہے تو یہ بھی کافی ہو جائے گا اگرچہ امر ازالید علی الجسد نہ پایا گیا ہو۔

اَتَمَّہُ اَرْبَعَةُ الْوُضُوءِ فَرَاغُ فَرَاغُ فَرَاغُ فَرَاغُ ۴۔ صاوکی حاشیہ جلالین میں آیت وضو کے ذیل میں لکھا ہے کہ فَرَاغُ وضو حنفیہ کے یہاں صرف چار ہیں جو آیت وضو میں مذکور ہیں یعنی غسل اعضاء ثلاثہ اور مسح راس اور شافعیہ کے یہاں فَرَاغُ وضو کل چھ ہیں، چار تو وہی فَرَاغُ قرآنہ (یعنی جو آیت وضو میں مذکور ہیں) اور دو اس کے علاوہ نیت اور ترتیب، اور مالکیہ کے نزدیک فَرَاغُ وضو سات ہیں، الاربعۃ القرآنہ اور نیت، مولاۃ، دَلْکَ (صاوی) میں کہتا ہوں کہ حنابلہ کے یہاں بھی سات چیزیں فرض ہیں، مثل مالکیہ کے فرق یہ ہے کہ مالکیہ کے یہاں ساتویں چیز دَلْکَ ہے، حنابلہ کے نزدیک بجائے اس کے ترتیب ہے (کما فی زاد المستقنع للحنابلہ)

حدیثنا محمود بن خالد الخزاز قولہ قلنا بلغ مسیحاً رأساً یعنی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو کر کے کرتے کرتے مسیحِ راس پر پہنچے تو مسیح اس طرح کیا جو آگے نہ کو رہے، یہاں پر لفظ مسیح مصدر ہے فعل ماضی نہیں، اور منصوب ہے بنا بر مفعولیت کے، اس جملہ میں بندہ کے نزدیک دو احتمال ہیں، اول یہ کہ یہ صحابی راوی حدیث کے الفاظ ہیں، اس صورت میں یہ اصل روایت ہوگی بغیر اختصار کے، جس کو مصنف نے پورا پورا ذکر کر دیا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس جملہ کے قائل مصنف ہیں یعنی مصنف کہہ رہے ہیں کہ مقدم بن معد یکثرت جب روایت بیان کرتے ہوئے مسیحِ راس پر پہنچے تو آگے اس طرح ذکر کیا وضع کفید علی مقدم رأساً اس مطلب کا مقتضی یہ ہے کہ مصنف نے روایت ذکر کرنے میں اختصار فرمایا، اور حدیث کے شروع کا حصہ ترک کر دیا کیونکہ اس میں کوئی نئی بات نہیں تھی، اور مصنف ان روایات میں صرف ان زیادات کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو شروع کی روایات منقطع میں نہیں ہیں، باقی احتمال اول راجع ہے مراجعت الی الکتاب سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

قولہ وضع کفید علی مقدم رأساً، فامرهما حتی یبلغ القفاً اسی طرح کا لفظ آگے چل کر جہد طلوع کی روایت میں بھی آرہا ہے، جس کے لفظ ہیں مسیح رأساً مرة واحدة حتی یبلغ القفاً وهو اول القفا۔

مسح رقبہ میں اختلافِ ائمہ | اس لفظ سے بعض علماء نے مسح الرقبہ پر استدلال کیا ہے جو کہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، چنانچہ ابن قدامہ نے معنی میں اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے

مسح رقبہ کو مستحب لکھا ہے جو کہ امام احمد کی ایک روایت ہے اور حنفیہ کی کتب میں مسح رقبہ کو مستحبات و آداب وضو میں شمار کیا ہے، اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے لیکن امام نووی نے لکھا ہے کہ مسح رقبہ بدعت ہے لعمریہ عن ابی ہاشم، دوسرے علماء نے امام نووی کا تعقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بغوی اور روایانی جو ان کے شافعیہ میں سے ہیں، وہ اس کے استحباب کے قائل ہیں، ہاں! البتہ مسح الرقبۃ امان من الغل بوم القیاس حدیث ضعیف ہے اور امام نووی نے اس کو موضوع کہا ہے، اس مسئلہ پر مولانا عبدالحی لکھنوی کا ایک مستقل رسالہ تحفۃ الطلبة فی مسح الرقبۃ کے نام سے ہے، البتہ مسح الملقوم کا کوئی قائل نہیں حافظ ابن قیم فرماتے ہیں جیسا کہ منہل میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح عنق میں قطعاً کوئی حدیث ثابت نہیں۔

حدیثنا محمود بن خالد یہ مقدم بن معد یکثرت کی حدیث کا ایک اور طریق ہے، اس کو مصنف اس لئے لائے ہیں کہ اس میں ایک نئی چیز یہ ہے داخل اصابعہ فی صباغ اذنیہ، اصابع کا لفظ گوجع ہے لیکن اس سے مافوق الواحد مراد ہے، چنانچہ ریاض بنت مود کی روایت میں آگے آرہا ہے فادخل اصابعہ فی جعدی اذنیہ اور اصبعین سے مراد سبائتین ہیں جیسا کہ باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً میں آرہا ہے، حاصل یہ کہ ظاہر اذنین کا مسح ابہا میں سے اور باطن اذنین کا مسح سبائتین سے ہونا چاہئے۔

یہاں پر ایک چیز اور ہے جس کو فقہاء الگ ذکر کرتے ہیں وہ یہ کہ ایک قوباطن اذین ہے، دوسرے مہاریخ اذین، شروع حدیث سے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہیں معلوم ہو رہا ہے، چنانچہ ریتخ کی روایت میں فادخل اصعبہ فی ثغری اذنیہ کی شرح حضرت نے بدل میں: اصعبین کی تفسیر سباحتین اور حجرین کی تفسیر مہارین کے ساتھ فرمائی ہے، اور بعض فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ باطن اذین کا سج سباحتین ہے، اور مہاریخ اذین میں خضر کو داخل کیا جائے۔

۵ مسانید معاویہ

حدیثنا مؤمل بن الفضل الا۔ قولہ فلما بلغ رأسہ مغرغ غرغتم یہ اس باب کے پانچویں مجاہبی حضرت معاویہ کی حدیث ہے، یعنی حضرت معاویہ جب وضو کر کے کھڑے ہوئے تو اس پر پہنچے تو انہوں نے ایسا کیا کہ ہاتھ میں ایک چلو پانی لیا اور پھر اس پانی کو دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ میں لیا اور پھر اس پانی کو سر کے پنج پر ڈالا، یہاں تک کہ ایک دو قطرہ پانی ٹپکایا ٹپکنے کے قریب ہو گیا، پھر اس پانی سے اپنے سر کا بالاستیغاب مسح کر لیا، ظاہر ہے کہ یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی، چلو میں پانی لینا غسل کے لئے، ہوتا ہے نہ کہ مسح کے لئے۔

حدیث کی تشریح اور مسئلہ اجزاء الفیصل عن المسح پر کلام | حضرت سہارنپوریؒ کی بذیل میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں شراح نے کچھ نہیں لکھا

البتہ حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ بات ملتی ہے کہ غالباً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھسے ایسا اس لئے کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ غسل مسح کے قائم مقام ہو سکتا ہے کہ اگر بجائے مسح کے غسل کر لیا جائے تو وہ جائز ہے اور اس کا عکس یعنی مسح غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ فقہار نے بھی لکھا ہے کہ اگر کسی کے سر پر بارش کا پانی پڑ جائے تو مسح راس کے لئے کافی ہے خواہ بعد میں سر پر ہاتھ پھیرے یا نہ پھیرے۔ حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں ابن قدامہ صلیؒ سے نقل کیا ہے کہ حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ یعنی اجزاء النفس عن المسح میں دونوں روایتیں ہیں جواز و عدم جواز لیکن عدم جواز کی روایت اس صورت میں ہے جب امرار الید نہ پایا جائے، اور اگر امرار الید پایا گیا ہو تو پھر غسل کافی ہے اور ابن رسلانؒ نے امام الحرمینؒ سے شافعیہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کے یہاں مسح کی جگہ غسل معتبر ہے لَانَ النَّفْسَ فَوْقَ الْمَسْحِ، البتہ ان کے یہاں کراہت و عدم کراہت دونوں روایتیں ہیں لیکن اصح عدم کراہت ہے۔

ایک تادر تحقیق اس کے بعد جانتا چاہئے کہ اس حدیث میں ہے قطعاً حابہ مالہ یعنی دائیں ہاتھ میں جو پانی لیا تھا اس کو پھر آپ نے بائیں ہاتھ میں لیا اس کے بارے میں بدل میں کچھ لکھا نہیں ہے۔ البتہ حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں ہے لئلا یدہب الماء حضرتؒ کی اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ پانی کو دائیں

سے باتیں میں الشمارادینیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ دائیں چلو میں پانی لے کر اس کو سر پر رکھنے کے لئے بایاں ہاتھ بھی شامل کر لیتا کہ پانی ضائع نہ ہو سکے۔ یہ سب کچھ جو لکھا گیا حضرات شراب کی رائے ہے میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ یہاں پر غسل راس کا تحقق ہی نہیں ہوا جیسا کہ یہ سب حضرات فرما رہے ہیں اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ اتھاڑ شعر کی تھی آپ ذوق تھے، تیز آپ سر کے بالوں میں تیل بھی کثرت سے استعمال فرماتے تھے تو اب ظاہر ہے کہ سر کے دُسنی (چکنے) بالوں کا صرف ایک چلو پانی سے غسل کیسے ہو سکتا ہے، بلکہ میرے نزدیک ایک چلو پانی بھی پورا نہ تھا اس لئے کہ دائیں ہاتھ کے پانی کو جب بایں ہاتھ میں منتقل کیا تو اس انتقال میں ظاہر ہے کہ وہ پانی ایک چلو کے بقدر بھی ندرہا ہو گا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ تعلیب المار تعلیل مار کے لئے ہو، کیونکہ سر کو دھونا تو مقصود تھا ہی نہیں اس لئے اس ایک چلو پانی کو کم کرنے کے لئے دائیں سے بایں میں لیا، نذر اعندی۔

حد ثنا محمود بن خالد الخ۔ قولہ و غسل رجليں بغیر عدد یہاں پر جار مجرور یعنی بغیر عدد غسل سے متعلق نہیں ورنہ تو مطلب یہ ہو جائے گا کہ غسل رجليں کیا انگنت بار، حالانکہ یہ مراد نہیں، بلکہ یہ جار مجرور قاتل کے متعلق ہے یعنی راوی نے غسل رجليں مطلقاً کہا بغیر ذکر عدد کے، غسل رجليں کے بعد عدد ذکر نہیں کیا بخلاف دوسرے اعضاء کے اس میں ثلاثاً ثلاثاً کہا، یہ تو مطلب ہوا اس جملہ کا، باقی اس مسئلہ میں اختلاف پہلے گذر چکا کہ مالکیہ کے یہاں فی روایت غسل رجليں میں تثلیث کی قید نہیں، یہ ان کی دلیل ہو سکتی ہے۔

حدثنا سعد بن الخمر - قوله عن الربيع بنت معوذ

بناعفراء یہاں سے مصنف ریح بنت موسیٰ بن عفرہ

۶۔ مسانید ربيع بنت معوذ بن عمرو

کی روایات کو ذکر فرما رہے ہیں۔

ریح کی جدہ عفرار کے کچھ حالات جانتا چاہئے کہ ریح کے والد مَعُوذ بھی صحابی ہیں اور عفرار معوذہ کی والدہ کا نام ہے، یہ نسبت الی الام سے یہ بھی صحابی ہیں اور

مؤذ کے والد کا نام عارث بن رفاعہ ہے، مؤذ مشہور صحابی ہیں، قالین ابو جہل میں ان کا شمار ہے، جنگِ بدر میں شہید ہوئے ان کے دوسرے بھائی جن کا نام معاذ ہے وہ بھی قتل ابو جہل میں اپنے بھائی کے ساتھ تھے، یہ عفرہ بہت مبارک خاتون ہیں، بذلہ میں لکھا ہے کہ یہ پہلے عارث بن رفاعہ کے نکاح میں تھیں، عارث سے ان کے تین لڑکے پیدا ہوئے معاذ، مؤذ، عوف، پھر عارث کے بعد انھوں نے بکیر بن یاسیل سے شادی کی تو چار لڑکے ان سے پیدا ہوئے، یاس، عاتل، خالد، عاتر کل سات بیٹے ہو گئے، لکھا ہے کہ یہ ساتوں جنگِ بدر میں شریک ہوئے، یہ خصوصیت کسی اور صحابی یا صحابیہ کو حاصل نہیں ہے، مؤذ اور عفرہ سے متعلق یہ سب باتیں اور

حالات فرمنا آگئے ہیں، اس حدیث میں ان دونوں کا کوئی دخل نہیں، اس حدیث کو روایت کرنے والی تو ربیع صحابیہ ہیں۔

میرے والد صاحب فرماتے تھے کہ ایک مرتبہ حضرت جی مولانا محمد الیاس صاحب نور الشرم قدہ نے میرا نام عاقل سنکر فرمایا تھا کہ عاقل کیا ہوتا ہے، عقیل ہونا چاہیے، بظاہر حضرت کا منشا یہ تھا کہ عقیل تو صحابی کا نام ہے جو حضرت علیؓ کے بھائی تھے، تو صحابی کے نام پر نام رکھنا چاہیے، شاید حضرت کے ذہن میں ہوں کہ عاقل بھی ایک صحابی کا نام ہے، عاقل بن بکیر بن یلیل اور اگر نسبت الی الام کریں تو عاقل بن عفرار۔

ربیع کی حدیث میں دو ایک باتیں غلط معلوم ہیں چنانچہ مضمضہ واستشق کا ذکر ضیل وجہ کے بعد ہے مسج ہوا سب مرتین ہے نیز مسج رأس کی ابتداء مؤخر رأس سے مذکور ہے، اس پر ہم کلام عبداللہ بن زید بن ماسم کی روایت کے ذیل میں کر چکے یہاں اس کے اعادہ کی حاجت نہیں۔

حدثنا اسحق بن اسماعیل عن قول یغیر بعض معانی بشر، یغیر کی ضمیر سفیان کی طرف راجع ہے، یعنی سفیان نے حدیث کے مضمون میں قدرے تغیر کر دیا، بعینہ وہ مضمون نہیں ذکر کیا جو بشر نے کیا تھا، حدیث ربیع کو مصنف نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے اور سب کا مدار عبداللہ بن محمد بن عقیل پر ہے چنانچہ پہلی سند میں ان کے شاگرد بشر بن الفضل تھے، اور اس دوسری سند میں سفیان ہیں، اور آگے تیسری سند میں ان کے شاگرد ابن عجلان آرہے ہیں، مصنف کی فرض ابن عقیل کے تلامذہ کی روایات میں جو فرق ہے اس کو بیان کرتاؤ۔

حدثنا قتیبہ بن سعید عن قول فصح الراشع کل من فوق الشعر یہ حدیث ربیع میں ابن عجلان کا طریق ہے اس میں سج رأس کی ایک نئی شکل مذکور ہے، حضرت عثمانؓ کی حدیث کے ذیل میں سج رأس کے مباحثہ اربعہ کے ضمن میں ہم اس حدیث کا حوالہ دے چکے ہیں۔

الفاظ متین کی شرح اور حل یہاں پر ربیع مختلف ہیں، ہمارے نسخہ میں ہے من فوق الشعر، اور ایک

نسخہ میں ہے من فوق الشعر اور ایک میں ہے من فوق الشعر ان میں زیادہ صحیح قرن اور فرق کا نسخہ معلوم ہوتا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ سج رأس کی ابتداء سر کے نیچے سے کی جیسا کہ باب کے شروع میں گذر چکا کہ یہ حسن بصریؒ کا مذہب ہے کہ سج رأس کی ابتداء وسط رأس سے کی جائے فَصَحَّبَ الشَّعْرَ میں لام الی کے معنی میں ہے اعلیٰ مُنْصَبَ الشعر اور منصب بمعنی محل انصباب، انصباب کے معنی جھکانا یعنی سر کے جس حصہ کے بالوں کا رخ جس طرف کو تھا اسی طرف کو اس حصہ کا سج کیا، تاکہ بال سج رأس کی وجہ سے پر آگندہ اور منتشر ہوں۔

کامرجع ابو امامہ کو اور قال ثانی کامرجع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرار دیا ہے، اس صورت میں یہ جملہ مرفوع ہوگا، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ سنن ابن ماجہ کی روایت سے صاف طور سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، میں کہتا ہوں کہ اس میں شک نہیں کہ یہ لفظ مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح مردی ہے، اور بعض رواۃ نے بوقت روایت تردد کا اظہار کیا ہے جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے، اب ترجیح کس کو ہے اس میں علماء مختلف ہیں، علامہ حینیؒ فرماتے ہیں قاعدہ کی بات یہ ہے کہ جب رفع اور وقف میں زواۃ کا اختلاف ہو تو رفع کو ترجیح ہونی چاہئے اس لئے کہ رفع کے پاس زیادتی علم ہے اور یہی رائے ابن دقیق العیدؒ اور منذریؒ کی معلوم ہوتی ہے، لیکن حاکم کی تحقیق یہ ہے کہ یہ لفظ مذکور ہے چنانچہ وہ الکفیس الجیر میں لکھتے ہیں وقد ثبت انہ مدرج اور یہی رائے دارقطنیؒ اور ابن العریؒ کی ہے، لکن فی حاشیۃ البذل، جاتا چاہئے کہ اس حدیث کی بناء پر حنفیہ مرجع اذین کے لئے تجدید ہمارے قائل نہیں ہیں اور چونکہ حضرت امام شافعیؒ اذین کو مضمون مستطین قرار دیتے اور ان کے لئے تجدید ہمارے قائل ہیں وہ اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ جملہ اس حدیث میں مدرج ہے مرفوعاً ثابت نہیں، ان کی طرف سے اس کی ایک اور توجیہ مرجع اذین کے مباحث میں پہلے گزر چکی۔

قولہ قال تسمیۃ عن سنن ابی ربیعۃ، سنن ترکیب میں مبدل منہ اور ابی ربیعہ اس سے بدل واقع ہے، سنن راوی کا نام ہے اور ابی ربیعہ کنیت، لہذا سنن اور ابی ربیعہ دونوں کا مصداق ایک ہی شخص ہوا، نیز سنن کے والد کا نام ربیعہ ہے لہذا ان کو سنن بن ربیعہ بھی کہہ سکتے ہیں، مصنف کے اس سند میں دو استاذ ہیں، سلیمان بن حرب اور قتیبة بن سعید، مصنف فرما رہے ہیں کہ میرے استاذ سلیمان نے بوقت روایت عن سنن بن ربیعہ کہا اور قتیبة نے عن سنن ابی ربیعہ کہا، ایک صورت میں راوی کے ساتھ اس کے باپ کا نام مذکور ہوا، اور ایک صورت میں بجائے باپ کے نام کے راوی کا نام اور اس کی کنیت مذکور ہوئی، لہذا دونوں لفظوں میں کوئی تعارض نہیں۔

باب صفۃ الوضوء پورا ہو گیا جس میں تقریباً تمام ہی مسائل وضوء اور ان کے اختلافات آگے، فالجہ لہ علی ذلک۔

بَابُ الْوُضُوءِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا

(۵)

مصنف نے یہاں پر مسلسل تین باب قائم کئے ہیں پہلا باب الوضوء ثلاثاً و دوسرا باب فی الوضوء مرتین تیسرا باب الوضوء مرتۃً اسی طرح کے تین باب امام ترمذیؒ نے بھی قائم فرمائے ہیں مگر انہوں نے ایک چوتھا

باب بھی قائم فرمایا ہے باب فی الوضوء مرثیہ و ثلثا یعنی تینوں صورتوں کو ایک ترجمہ میں جمع کر دیا ہے ، اس پر اشکال ہوا کہ اس چوتھے باب سے کوئی نئی بات معلوم ہوئی یہ تو پہلے تین کا مجموعہ ہے ، اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کی غرض یہ ہے کہ الگ الگ مختلف روایات سے تین طرح وضو ثابت ہے ، اور چوتھے باب سے یہ ثابت کیا کہ بعض روایات ایسی بھی ہیں جن سے بیک وقت تینوں صورتیں ایک ہی حدیث سے ثابت ہیں ، چنانچہ اس چوتھے باب کے ضمن میں امام ترمذیؒ اسی قسم کی حدیث لائے ہیں ، پھر ایک پانچواں باب بھی انھوں نے قائم کیا ہے باب فی من توضع بعض وضو ثمرین و بعضہ ثلثا یعنی ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا ثابت ہے ۔

حد ثنا مسدد الخ۔ قولہ عن عمار بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یہ ایک مشہور سند ہے اور اس پر جو کلام ہے وہ بھی مشہور ہے، سلسلہ نسب ایسے ہے عمرو بن شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، یہ تو ستین ہے کہ ابیہ کی فمیر عمر کی طرف راجع ہے، لیکن عن جدہ میں اختلاف ہے کہ اس کی فمیر بھی عمرو ہی کی طرف راجع ہے یا شعیب کی طرف؛ جد عمرو کا نام محمد ہے اور جد شعیب کا نام عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہے محد تا بمی ہیں اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ مشہور صحابی ہیں، اگر فمیر عمر کی طرف راجع مائیں تو روایت مرسل ہوگی، کیونکہ جد عمر یعنی محد تا بمی ہیں، اور اگر جدہ کی فمیر شعیب کی طرف راجع مائیں تو اس صورت میں روایت مسند ہوگی صحابی مذکور ہونے کی وجہ سے اور مطلب یہ ہوگا کہ شعیب روایت کرتے ہیں اپنے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے بعض محد ثین جیسے ابن حبان اور ابن عدی وغیرہ کو اس سند پر اشکال ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ سند ایک صورت میں مرسل اور ایک صورت میں منقطع ہے، منقطع اس لئے کہ ان کے نزدیک شعیب کا سماع اپنے دادا سے ثابت نہیں ہے، لیکن اکثر محد ثین جیسے حضرت امام احمد بن حنبلؓ، علی بن مدینیؓ، اسحق بن راہویہؓ، امام بخاریؓ اور امام نوویؓ اس سند کو حجت مانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جدہ کی فمیر شعیب کی طرف راجع ہے، اور شعیب کا سماع اپنے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے ثابت ہے، لہذا سند منقطع نہیں ہے امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں ثبوت سماع کی تصریح کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں وشعیب قد سمع من جدہ عبداللہ بن عمرو

۱۰۔ اسی طرح امام ترمذیؒ نے یحییٰ القطان کی طرف سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی اس سند کو حجت نہیں مانتے۔ ۱۱۔ دبیجی بن معین بھی اسی فہرست میں شامل ہیں، لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ عمرو بن شعیب قوفی غصب ثقتہ ہیں۔ ۱۲۔ البتہ اشکال اس سند سے نقل کرنے میں ہے۔

ۛ تر مذی صۛ باب ما جاء فی زکوۃ مال الیتیم۔

نیز امام ترمذی فرماتے ہیں ومن ضعفه فانما ضعفه من قبل انما بعدت من صحیفۃ جده یعنی جن لوگوں نے عمرو بن شعیب کی تضعیف کی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ فی نفعہ ضعیف ہیں بلکہ تضعیف کرنے والے اس لئے تضعیف کرتے ہیں کہ وہ جو حدیث اس سند سے بیان کرتے ہیں، یعنی عن ابیہما عن جدہ وہ از قبیل وجادہ ہے یعنی وہ اپنے دادا کے صحیفہ سے روایت کرتے ہیں بغیر ثبوت سماع کے، لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ ان کا اپنے دادا سے سماع ثابت ہے، لہذا صحیفہ سے بھی نقل کرنے میں کوئی اشکال نہیں، دراصل بات یہ ہے کہ وجادہ کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ وہ از قبیل مرسل یعنی منقطع ہے، لیکن جب ائمہ فن ثبوت سماع کی تصریح کر رہے ہیں فاین الافتتاح تیسرا قول یہاں پر امام دارقطنی کا ہے وہ یہ کہ اگر سند کے اندر جحدہ کا مصداق عبداللہ بن عمر بن العاصؓ ملاحظہ مذکور ہو جیسا کہ بعض جگہ مذکور ہے تب تو یہ سند معتبر ہے ورنہ معتبر نہیں، لہذا اس سند کے بارے میں تین قول ہو گئے، ایک قول ابن عدی وابن حبان اور یحییٰ القطان وغیرہ کا کہ حجتہ نہیں، دوسرا قول جمہور علماء کا جس میں امام بخاریؒ اور ان کے مشائخ ہیں کہ مطلقاً حجت ہے، تیسرا قول دارقطنی کا کہ ایک صورت میں حجت ہے اور ایک صورت میں نہیں۔

ابوداؤد کی اس روایت پر ایک اشکال اور اسکے جوابات | قولہ من زاد علی هذا او نقص

وہ یہ کہ نقص عن الثلاث متعدد احادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، ہاں! البتہ زیادۃ علی الثلاث ثابت نہیں، تو جو چیز آپ سے ثابت ہے اس کو اسامۃ اور ظلم کیوں کہا جا رہا ہے۔

نیز اس حدیث کی بناء پر ابو حامد اسفرائینیؒ نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک نقص عن الثلاث ناجائز ہے، اور ایسے ہی دارقطنی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک وضو کے اندر زیادۃ علی الثلاث مبطل وضو ہے جیسا کہ زیادۃ فی الصلوۃ مفید صلوۃ ہے علامہ زرقانیؒ نے اس اختلاف کو غرائب میں شمار کیا ہے۔ بہر حال اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں لفظ نقص ثابت نہیں وہم راوی ہے، چنانچہ یہ حدیث نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد میں ہے، ان تمام کتب میں اس حدیث میں لفظ نقص مذکور نہیں صرف لفظ زاد ہے، اصل جواب تو یہ ہے۔

لیکن اگر اس لفظ کو ثابت مان لیا جائے تو اس کی تاویل یہ کیجائیگی کہ نقص سے مراد نقص عن مرقۃ واحدة ہے، یعنی ایک مرتبہ بھی تمام اعضاء کو اچھی طرح نہیں دھویا اس صورت میں نقص کا اسامۃ اور ظلم ہونا ظاہر ہے، دوسری تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ یہاں پر شرط کی جانب میں دو چیزیں مذکور ہیں زیاد اور نقص اسی طرح جانب جزار میں دو چیزیں مذکور ہیں اسامۃ اور ظلم، اسامۃ کا تعلق نقص سے اور ظلم کا تعلق زیاد سے ہے

اس صورت میں اشکال واقع ہو گا اس لئے کہ نقصان کو اسارت اور زیادتی کو ظلم کہا جا رہا ہے، یا یوں کہا جائے کہ مجموعہ مجموعہ پر مرتب ہو رہا ہے، ہر ایک کو الگ الگ ظلم و اسارت نہیں کہا جا رہا ہے، ایک جواب یہ ہے کہ ظلم کلی مشکک ہے، حرام سے لے کر خلاف ادلی تک سب پر صادق آتا ہے۔

باب فی الوضوء مرتین

(۵)

حدثنا عثمان بن ابی شیبہ قال: قال فرس علی رجليه اليمن وفيها النعل ثمره ما يديه، يذخون القدم ويد تحت النعل الا يعني ابن عباس نے جو تا پہنے ہوئے ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور پانی ڈالنے کے بعد پھر دونوں ہاتھوں سے پاؤں کو ملا اس طور پر کہ ایک ہاتھ تو پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جوتے کے نیچے تھا، اس قسم کا مضمون باب صفة الوضوء میں حضرت علیؓ کی حدیث میں گذر چکا ہے، اور اس کی توجیہ بھی وہاں آچکی۔

حدیث کی شرح اور بیان مراد میں اختلاف آرا | لیکن یہاں پر ایک نئی چیز جو زیادہ قابل اشکال ہے وہ یہ ہے کہ راوی کہہ رہا ہے یذخون القدم ويد تحت النعل کہ ایک ہاتھ پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جوتے کے نیچے، دوسرا ہاتھ اگر قدم کے نیچے ہوتا تب تو چنداں اشکال نہیں تھا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور جلدی سے پاؤں کو اوپر نیچے سے دونوں ہاتھوں سے مل لیا، لیکن جب دوسرا ہاتھ بجائے پاؤں کے نیچے کے جوتے کے نیچے ہو گا تو پاؤں کے نیچے کا حصہ کیسے تر ہو گا؟

اس اشکال کے شرح نے کئی جواب دیئے ہیں، شوکانیؒ کی رائے یہ ہے کہ تحت النعل میں نعل سے مراد قدم ہی ہے، لہذا ایک ہاتھ قدم کے اوپر اور دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے تھا، علامہ سیوطیؒ نے دوسرا جواب اختیار کیا وہ یہ کہ اس صورت میں جو روایت میں مذکور ہے غسل قدم کا تو تحقق ہو گا نہیں، لہذا انھوں نے اس حدیث کو مسح علی الخف پر محمول کیا، یعنی اگرچہ اس حدیث میں خف کا ذکر نہیں لیکن نفی بھی نہیں ہے، تیسرا جواب وہ ہے جس کو حضرت سہارنپوریؒ نے اختیار فرمایا ہے، وہ یہ کہ نہ تو نعل کنا یہ ہے قدم سے جیسا کہ شوکانیؒ نے کہا اور نہ مراد یہاں پر مسح علی الخف ہے جیسا کہ سیوطیؒ نے کہا، بلکہ حدیث میں غسل رجل ہی مذکور ہے، رہی یہ بات کہ جب دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے نہیں بلکہ جوتے کے نیچے ہے تو اس کا کیا ہو گا؟ حضرت نے فرمایا کہ دوسرا ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا وہ غسل قدم اور امساک قدم کے لئے تھا، یعنی دابنا ہاتھ قدم کے اوپر تھا، اور

اور بایا ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا اس کے ذریعہ پاؤں کو سنبال رکھا تھا اور وہی دایاں ہاتھ جو شروع میں قدم کے اوپر تھا اسی ہاتھ سے پورے قدم کو اوپر نیچے سے ملا رکھنے کے بعد ظاہر ہے غسل کا تحقق ہو ہی جائے گا یہ ذوق القدم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ایک ہاتھ جس قدم کے اوپر رہا بلکہ شروع میں اوپر تھا پاؤں کے اوپر کے حصہ سے نمٹ کر پھر اس کو نیچے کی طرف لے گئے۔

غلامیہ ہو کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور جلدی جلدی دائیں ہاتھ سے پاؤں کو اوپر نیچے سے ملا اس طور پر کہ دوسرے ہاتھ سے پاؤں کو جمع جوتے کے سنبال رکھا تھا الحمد للہ حدیث کی توجیہ اور وضاحت بخوبی ہو گئی ورنہ فی الواقع یہ مقام من مزال الاقدام ہے، نیز حضرت نے یہ بھی لکھا ہے کہ نعل کے باوجود غسل قدم میں کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ یہ نعل نعل عربی ہے جو چپل کی شکل میں ہوتا تھا نیچے تالا اور اوپر صرف دو تسمے یوں بکھے میسے آج کل ہوائی چپل ہوتا ہے، غرضیکہ بند جو تام ادنیٰ جس کے ہوتے ہوئے پاؤں کا دھونا تقریباً ناممکن ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَضْمَنَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ

۳۰

اس مسئلہ میں اختلاف اور کلام باب صفة الوضوء میں آچکا، مصنف کے اس ترجمہ الباب سے خفیہ اور حنا بلہ کی تائید ہو رہی ہے، حدیث الباب میں فصل بین المضمضة والاستنشاق کی تصریح موجود ہے۔

بَابُ فِي الْإِسْتِنْشَاقِ

۳۱

۱۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسعود قال۔ قولہ فیجعل فی انفا ماء شرب لیس فی استنثار امام احمد اور اسحق بن راہویہ کے نزدیک واجب ہے، خدا الجہور مستحب ہے، استنشاق اور استنثار کے درمیان فرق اور اختلافات وغیرہ باب صفة الوضوء میں گذر چکے۔

۲۔ حدیثنا قتیبة بن سعید قال۔ قولہ عن لقیط بن صبرة قال کنت واعد بنی المنتفق اذ فی وفد بنی المنتفق الخ۔ وفد جس سے وفد کیا، یہاں پر شک راوی ہے کہ روایت میں واعد کا لفظ ہے یا وفد کا، اگر واعد کا لفظ ہے تو اس کا تعاضل بظاہر یہ ہے کہ حضور کی خدمت میں آنے والے تہایہ صحابی تھے، اور اگر واعد میں لفظ واعد ہے تو اس کا تعاضل یہ ہے کہ آپ کی خدمت میں آنے والی ایک جماعت تھی جس میں یہ صحابی یعنی

لقیط بن سبرہ بھی شامل تھے۔

مضمون حدیث

حدیث کا مضمون یہ ہے کہ لقیط بن سبرہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ قبیلہ بنی المصطلق کا وفد جس میں میں بھی شامل تھا، حضورؐ کی خدمت میں مدینہ منورہ حاضر ہوا، ہم حضورؐ کے مکان پر پہنچے، حضرت عائشہؓ کے یہاں اس وقت حضورؐ مکان پر تشریف فرما نہیں تھے، حضرت عائشہؓ نے ہماری خاطر مدارات فرمائی جیسا کہ مہمان کی ہونی چاہئے تو بڑی دیر گزری تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، آپ نے پہنچتے ہی ہمانوں سے دریافت فرمایا کہ تمہاری کچھ خاطر بھی کی گئی یا نہیں؟ ہم نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ! آگے صحابی بیان کرتے ہیں کہ ہم آپ کی مجلس میں بیٹھے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چرواہا چراگاہ سے آپ کی بکریوں کو واپس لایا، نیز چرواہے کے ساتھ ایک بکری کا نورائیدہ بچہ بھی تھا جو تیار ہا تھا (یعنی بے گے کر رہا تھا)

فقال ما دکت یا فلان قال بھتہ آپ نے چرواہے سے سوال فرمایا کہ تم نے بکری سے کیا جنوایا، چرواہے نے جواب دیا، بھتہ، بھتہ کہتے ہیں بکری کے بچے کو خواہ مادہ ہو یا نر، لیکن یہاں پر ظاہری لفظوں کے اعتبار سے مادہ ہی مراد ہے، اس لئے کہ اگر مطلق بچہ مراد لیا جائے تو ترجمہ یہ ہو گا کہ بکری نے بچہ دیا ہے اور یہ کلام بظاہر بے فائدہ ہے اس لئے مراد یہی ہے کہ بکری نے جو بچہ دیا ہے وہ مادہ یعنی اُنٹی ہے، لیکن علامہ سیوطیؒ کی رائے یہ ہے آپ کا مقصود سوال عن العدد ہے نہ عن الذکر والانشی، یعنی آپ کا مقصد یہ ہے کہ بکری نے ایک بچہ دیا ہے یا دو، چرواہے نے جواب دیا ایک بچہ، اور یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے جو سیوطیؒ نے کہی، اسباق کلام سے اس معنی کی تائید ہوتی ہے۔

غرضیکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سوال و جواب کے بعد چرواہے سے فرمایا اذبح لنا مکنا شاة یعنی بکری کے اس بچہ کے بدلہ میں ایک بکری ذبح کر دو، اور اس کے بعد پھر حضورؐ نے ہمانوں کو مخاطب کر کے فرمایا آپ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ یہ اہتمام آپ کی وجہ سے کیا جا رہا ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آج کل ہمارے ریوڑ میں عورت بکریاں ہیں، ہم نہیں چاہتے کہ ان میں سوپر اضافہ ہو چنانچہ اگر کوئی بکری بیتی ہے تو اگر وہ بکری ایک بچہ دیتی ہے تو ہم ایک بکری کو ذبح کر دیتے ہیں اور اگر وہ دو بچے دیتی ہے تو دو بکریوں کو ذبح کر دیتے ہیں،

لہ آگے ابوداؤد کی کتاب المصنعیۃ، میں ایک حدیث آرہی ہے، الفروع حق جس کی تفسیر میں اختلاف ہے، ایک معنی اس حدیث کے یہ بیان کئے گئے ہیں کہ بکریوں کا عدد جب پورا تھا تو جو جائے تو اس کے بعد جو بچہ پیدا ہوا اس کو ذبح کیا جائے، یہاں حدیث میں جو صورت مذکور ہے یہ اسی معنی کے قریب ہے فرقہ یہ ہے کہ فرح یہ ہو گا کہ بچے کو ذبح کیا جائے اور یہاں بڑی بکری مراد ہے۔

غرضیکہ یہ چاہتے ہیں کہ بکریوں میں سو کے عدد پر زیادتی ہو، سو اس وقت یہ بکری ذبح کرنا اسی بنا پر ہے، محض آپ کے لئے نہیں۔

قولہ وان لی امرآة وان فی سنانہا شیئا ان صحابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مانوس ہونے کے بعد اپنے ذاتی خانگی مسائل دریافت کرنے شروع کر دیئے اور ایک بات یہ دریافت کی کہ میری بیوی کو بکواس کرنے کی عادت ہے، ہر وقت بک بک کرتی رہتی ہے اس کا کیا کیا جائے؟ آپ نے برستہ فرمایا فظلمتھا اذا کہ اس کو طلاق دے ڈال، اس پر انھوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھے اس سے دیرینہ محبت حاصل ہے اور اس سے مجھے اللہ نے اولاد بھی دی ہے، طلاق دینے کو مجھے نہیں چاہتا اس پر حضور نے فرمایا فظلمتھا یہ امر یا میرے امر کا میض ہے، اور اس کی تفسیر آگے راوی نے خود بیان کی یقول عظمایہ یعنی حضور نے فرمایا اگر طلاق دینا نہیں چاہتا تو کم از کم اس کو وعظا نصیحت کر دے، اگر اس میں کوئی ذرہ خیر ہو گا تو یقیناً تیری نصیحت قبول کرے گی، اس پر وہ صحابی خاموش ہو گئے گویا اس مشورہ کو پسند کیا۔

حدیث پر ایک سوال اور اس کا جواب | یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کا مشورہ اتنی جلدی کیوں دیدیا

وہ تو ان بعض المباحات ہے، جواب یہ ہے کہ یہ طلاق کا مشورہ امتحاناً و تنبیہاً تھا اگر بیوی پسند نہیں ہے اور اس سے تم کو شکایت ہے تو طلاق دے ڈالو، وہ اس پر گہرا گئے اور معذرت کرنے لگے، آپ بھی یہ کب چاہتے تھے کہ وہ طلاق دیں، آپ نے تو صرف تنبیہاً فرمایا تھا چنانچہ آپ کی تنبیہ پر وہ سنبھل گئے اس کے بعد آپ نے اصل اور میج مشورہ دیا جو مقصود تھا، بات یہ ہے کہ نعمت کی قدر اسی وقت ہوتی ہے جب وہ ہاتھ سے جانے لگے، سبحان اللہ! حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا حکیمانہ تعلیمات ہیں۔

قولہ ولا تضرب کلینک کفؤ بک امیتک، علیست، ہودج نشی عورت کو کہتے ہیں جو عام طور سے حرہ ہوتی ہے، لیکن اس کا اطلاق مطلق عورت پر بھی ہوتا ہے خواہ ہودج میں ہو یا ہو امیتہ امۃ کی تفسیر ہے، اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اپنی حرہ بیوی کو اس طرح مت مار د جس طرح باندی کو مارا کرتے ہیں، شراب نے لکھا ہے یہ تشبیہ تفتیح کے لئے ہے، یعنی اپنی حرہ بیوی کو بھی کوئی مارا کرتا ہے، مارا تو باندی کو جاتا ہے نہ کہ بیوی کو۔

تخلیل اصابع کا حکم اور اس میں اختلاف | قولہ واخلل بین الاصابع تخلیل اصابع کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، مالکیہ کے یہاں اصابع یدین کی

تخلیل واجب ہے اور اصابع رجلین کی مستحب ہے اور خفیہ شافعیہ کے نزدیک اصابع المیدین والرجلین دونوں

کی تحلیل مستحب ہے۔ الا اذا كانت الاصابع منقصة فحينئذ يجب التحليل اور امام احمد کے اس میں دو قول ہیں ایک مثل جہور کے اور دوسرے ان کے یہاں اچھے جیسا کہ معنی میں لکھا ہے۔ اور دوسری روایت امام احمد سے یہ ہے کہ تحلیل اصابع مطلقاً یعنی پیریں اور رجليں دونوں کی واجب ہے۔

قولہ وبائع فی الاستئذان یہ مسلک ظاہر ہے اور امام احمد کی ایک روایت کی دلیل ہے کہ مضمفہ سنت اور استئذان واجب ہے۔

یہاں پر سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت کیسے ہے؟ ترجمہ میں تو استئذان کا ذکر ہے اور حدیث میں استئذان کا۔ جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں استئذان اور استئذان دونوں ہم معنی ہیں جیسا کہ باب صفة الموضوع میں تفصیل سے گزر چکا، اور اگر دونوں کو مختلف مانتے ہیں تو یوں کہا جائے گا کہ ترجمۃ الباب کا اثبات بطریق قیاس ہے، تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں لفظ آسِخ الموضوع مذکور ہے، اسباب کے عموم میں جملہ آداب و مستحبات آجاتے ہیں جن میں استئذان بھی داخل ہے۔

حدثنا عقببة بن مكرم ان قال فلعمري نشب يتقطع ويتكفأ۔ یہ لفظ ابن مبرہ کی حدیث کا دوسرا طریق ہے، پہلے طریق میں اسماعیل بن کثیر سے روایت کرنے والے یحییٰ بن سلیم۔ تھے، اور یہاں ان سے روایت کرنے والے ابن جریر ہیں یہ زیادتی ابن جریر کے طریق میں ہے، طریق سابق میں نہیں ہے، یعنی راوی کہتا ہے کہ کچھ دیر نہیں گزری تھی، میں مکان پر پہنچے ہوئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جلد ہی تشریف لے آئے يتقطع ويتكفأ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کی کیفیت کا بیان ہے وہ یہ کہ آپ بہت قوت سے قدم اٹھا رہے تھے اور آگے کو جبک کر چل رہے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کے بیان میں یہی آتا ہے کہ آپ کی چال مردانہ دار تھی زمین سے پاؤں قوت کے ساتھ اٹھاتے تھے، تیر تو اصفا آگے کو جبک کر چلتے تھے کا نہا ينقطع في صبيح يسه کوئی بلندی سے شیب پر اترا کرتا ہے۔

ایک دوسرا فرق اس روایت میں یہ ہے کہ پہلی روایت کے الفاظ تھے فاموت لنا بخزيرة اور اس میں بجائے خزيرة کے عسيدة ہے، خزيرة کا ترجمہ آپ یہ سمجھئے کہ گوشت دار دلیہ یا حریرہ، اور اگر بغیر گوشت کے ہو تو وہ عسيدة کہلاتا ہے۔

باب تحلیل اللحيت

(۳)
(۳)

یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک تو وظیفہ لحيہ یعنی دھویریں دارھی کا حکم کیا ہے، غسل یا مسح؟ دوسرا مسئلہ

وہ ہے جس کو مصنف ذکر فرما رہے ہیں یعنی تحلیل لمحیہ، حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ بعض شراح ان دو مسئلوں کو بیان کرنے میں خلط کر دیتے ہیں اس لئے ہر ایک کو الگ الگ سمجھنا چاہئے۔

تحلیل لمحیہ میں مذاہب ائمہ | امام احمدؒ کے یہاں وضو میں سنت اور غسل جنابت میں واجب ہے اور امام مالکؒ کی اس سلسلہ میں کئی روایتیں ہیں مشہور یہ ہے کہ تحلیل لمحیہ وضو میں مستحب نہیں، اور غسل میں ان سے دور روایتیں ہیں، ایک وجوب دوسرے سنت، اور ابو ثور و حسن بن صالح اور ظاہر یہ کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے۔

ہمارے یہاں ایک قول یہ ہے کہ تحلیل لمحیہ کا وضو میں سنت ہونا امام ابو یوسفؒ اور جہور کا مسلک ہے، اور طرفین کے نزدیک سنت، نہیں مستحب ہے، بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ صرف جائز ہے یعنی بدعت نہیں اور وجہ اس قول کی یہ ہے کہ تحلیل لمحیہ کے سلسلہ میں روایات ضعیف ہیں چنانچہ امام احمدؒ اور ابو حاتم رازیؒ فرماتے ہیں ایس فیہ شیء صحیح یعنی اس سلسلہ میں کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ امام ترمذیؒ نے تحلیل لمحیہ کے سلسلہ میں حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ذکر فرمائی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یغسل لحيته اذ راہوں نے اس کے بارے میں فرمایا ہذا حدیث حسن صحیح نیز یہ حدیث صحیح ابن مسلمان و صحیح ابن خزیمہ و مستدرک عالم میں بھی موجود ہے، لہذا امام احمدؒ اور ابو حاتم کا قول محل نظر ہے، نیز علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں چودہ صحابہ سے تحلیل لمحیہ کی روایات ذکر فرمائی ہیں، اور امام ترمذیؒ نے بھی ذی الباب کے تحت متعدد صحابہ کے نام ذکر کئے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ تحلیل لمحیہ کا طریقہ یہ ہے کہ ٹھوڑی کے نیچے سے داڑھی کے اندر انگلیوں کو داخل کیا جائے مسح کے وقت تقاطع الارض من الاصابع شرط نہیں۔

وظیفہ لمحیہ اور اس میں اختلاف | دوسرا مسئلہ وظیفہ لمحیہ ہے یعنی لمحیہ کا حکم کیا ہے غسل یا مسح؟ جواب یہ ہے کہ لمحیہ کی دو قسمیں ہیں، خفیفہ اور کثیفہ، لمحیہ خفیفہ وہ ہے

جس میں کو چہرہ کی کمال نظر آئے اس کا حکم ہے یجب غسل ما تفتھا یعنی ایسی صورت میں چہرہ کی کمال کو ترک کرنا ضروری ہے، داڑھی کو ترک کرنا کافی نہیں اور اگر لمحیہ کثیفہ (گھنی داڑھی) ہے تو اس میں ہمارے یہاں آٹھ قول ہیں، اصح قول ہے غسل جمیع اللحیۃ فرض یعنی بجائے چہرہ کے خود داڑھی کو دھونا فرض ہے، مگر اس سے وہ داڑھی مراد ہے جو خدین اور ذقن کے محاذات میں ہو ہرستر سل حصہ اس میں داخل نہیں اس کا دھونا ضروری ہے نہ مسح، معارف السنن میں بحوالہ امام نوویؒ جہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی نقل کیا ہے۔

تذکرہ کے بارے میں اقوال ثنائیہ میں سے اجماع قول ہمارے یہاں یہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا، باقی سب
قول مرجوح ہیں، وہ یہ ہیں، مسح اکل، مسح الثلث، مسح الربع، مسح یا لاتی البشرۃ، غسل الثلث، غسل الربع، عدم الغسل
والمسح۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ

(۵)

مسح علی العمامہ کا مسئلہ مشہور اور مختلف فیہ بین الائمہ ہے، ظاہر یہ اور محتالہ اور ابو ثور کے یہاں بجائے
مسحِ راس کے مسحِ علی العمامہ جائز ہے اور کافی ہو جاتا ہے جس طرح مسح علی الخنجرین غسلِ رطین کے قائم مقام ہو جاتا
ہے، جہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں صرف مسح علی العمامہ کافی نہیں اس سے فرض مسح ادا ہوگا،
البتہ ایک دوسرا مسئلہ یہاں پر ہے وہ یہ کہ مسح علی العمامہ سے سنتِ استیعاب بھی حاصل ہو سکتی ہے
یا نہیں؟ یعنی بقدر فرض مسح سر پر کیا جائے اور سنتِ استیعاب حاصل کرنے کے لئے باقی مسح عمامہ پر کر لیا جائے
سوشانفیع کے یہاں مسح علی العمامہ سے سنتِ استیعاب حاصل ہو جاتی ہے اور یہی حکم ان کے یہاں قلعوہ کا بھی
ہے، چنانچہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں تصریح کی ہے کہ مسح علی العمامہ اور مسح علی القلعوہ سے سنتِ استیعاب
حاصل ہو جاتی ہے، خواہ کس علی طہارۃ ہو یا نہ ہو، اس مسئلہ کی تصریح کتب حنفیہ میں موجود نہیں البتہ حضرت گنگوہی
کا کلام الکوکب الدرری میں جواز کی طرف مشیر ہے، یعنی سنتِ استیعاب کی تکمیل کے لئے مسح علی العمامہ جائز
ہے، مالکیہ فرماتے ہیں کہ مسح علی العمامہ بغیر ہذر کے جائز نہیں نہ اس سے فرض ادا ہوتا ہے نہ سنتِ استیعاب
لیکن اگر کسی ہذر مثلاً سر میں کوئی زخم ہے یا اور کوئی بیماری ہے زکام وغیرہ جس کی وجہ سے کشفِ راس
یعنی سر پر سے پگڑی اتارنا مشکل ہو تو پھر اس صورت میں ان کے یہاں مسح علی العمامہ جائز ہے جیسے مسح علی الجبیرہ
کیا جاتا ہے۔

قائلین مسح علی العمامہ کے نزدیک اس کے شرائط | دوسری بات یہ ہے کہ جو لوگ مسح علی العمامہ

یہاں اس کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں کہ بغیر ان کے مسح علی العمامہ صحیح نہیں، اول یہ کہ کس علی طہارۃ ہو یعنی وضو
اور طہارت حاصل کرنے کے بعد عمامہ باندھا گیا ہو، دوسری شرط یہ کہ عمامہ ساتر الجس یعنی راس ہو، تیسری شرط
ان تینوں علی صفۃ عمامۃ المسیین یعنی جس طرح مسلمان عمامہ باندھتے ہیں اس طرح باندھا گیا ہو جس کی تفسیر یہ ہے
کہ عمامہ ٹنٹک یا شلہ دار ہو، چوتھی شرط توقیت ہے یعنی جس طرح مسح علی الخنجرین موقت ہے، مدت کے اندر اندر

کر سکتے ہیں اس کے بعد نہیں، اسی طرح مسیح علی العمامہ بھی۔

حدیث مسیح علی العمامہ کی توجیہات | اب رہ گیا مسئلہ دلائل کا سوچنا چاہئے کہ مسیح علی العمامہ کی حدیث صحاح ستہ کے اندر موجود ہے اور سنن اربعہ میں اس

کے بارے میں مستقل ترجمۃ الباب بھی قائم کیا گیا ہے، البتہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اور امام نووی نے شرح مسلم میں اس پر کوئی مستقل باب قائم نہیں کیا، مولانا انور شاہ صاحب کشمیری فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اگرچہ حدیث مسیح علی العمامہ کی تخریج کی ہے، مگر انھوں نے اس پر مستقل ترجمۃ باب قائم نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسیح علی العمامہ ان کے نزدیک ضعیف ہے، وہ فرماتے ہیں میرا تخریج یہ ہے کہ امام بخاری کی عادت شریفہ یہ ہے کہ جب کوئی حدیث ان کے نزدیک قوی ہوتی ہے اور اس میں کوئی لفظ ایسا ہوتا ہے جس میں امام بخاری کو تردد ہوتا ہے تو ایسے موقع پر امام بخاری یہ کرتے ہیں کہ اس حدیث کو تو ذکر کر دیتے ہیں لیکن جس لفظ میں تردد ہوتا ہے اس پر باب قائم نہیں کرتے، لہذا امام بخاری کے ضعیف سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مسیح علی العمامہ کے جوازیں تردد ہے۔

مسیح علی العمامہ کی روایات کے جہور کی جانب سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں اور یہ احادیث معلل ہیں کما قالہ مولانا عبدالحی قلت لکن قال ابن العربی یحتمل لاخبار علیہا، الامام غزالی فرماتے ہیں بلغنا أَنَّ الْمَسِيحَ عَلَى الْعِمَامَةِ كَأَنَّهُ تَرَكَّ يَدَيْهِ عَلَى الْعِمَامَةِ شُرُوعًا فِي مَشْرُوعٍ تَحْتَ بَعْدِهِمْ مَسْنُونٌ، حدیث میں راوی کی جانب سے اختصار ہوا ہے بعض مجرور روایات میں مسیح علی العمامہ کے ساتھ مسیح علی الناصیۃ بھی مذکور ہے جیسا کہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے جو اسی کتاب میں باب المسیح علی الغفین میں آئے گی جس کے لفظ یہ ہیں کان یسبح علی الغفین وعلی ناصیتہ وعلی عصامتہ نیز مسلم میں بھی یہی الفاظ موجود ہیں، لہذا یہ کہا جائے گا کہ ناصیہ پر مسیح کیا آپ نے بطور فرض کے اور اس کے ساتھ عمامہ پر بھی مسیح کیا سنت استیعاب حاصل کرنے کے لئے، بلکہ عمامہ سے مراد ماتحت العمامہ ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے اطلاق اسم الحال علی المحل کے قبیل سے ہے، چنانچہ اسی باب کی دوسری حدیث حضرت انسؓ کی روایت میں آ رہا ہے فادخل یدہ من تحت العمامۃ، یعنی آپ نے بغیر عمامہ آمارے ہوتے عمامہ کے نیچے ہاتھ داخل کر کے سر کا مسح فرمایا، آپ نے مسح راس کے بعد پگڑی کو بست کیا ہوگا فظن التسویۃ مستحاج سے دیکھنے والے نے دوسرے سمجھا کہ آپ مسح کر رہے ہیں لا قاضی حیاض مکن وغیرہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ جواب دیا کہ ہو سکتا ہے آپ نے مسیح علی العمامہ کی ایسے عذر کی وجہ سے کیا ہو جو کشف راس سے مانع تھا، لہذا آپ کا عمامہ پر مسح کرنا مثل مسیح علی الجبیرہ کے ہے، مسیح راس کا ثبوت قطعی ہے، لہذا اس کو ان اخبار آحاد کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا جو کہ تحمل ہیں، اور مسیح عمامہ کو مسیح علی الغفین پر قیاس

کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ مسح علی الخفين کے سلسلہ میں روایات حدیثیہ شہرت بلکہ تواتر کے درجہ کو پہنچ چکی ہیں، ایک فرق اور بھی ہے وہ یہ کہ غسل رجليں بغیر نزع خفين کے ممکن نہیں، بخلاف حمامہ کے کہ بغیر نقض حمامہ کے مسح رأس کر سکتے ہیں غرضیکہ وہاں حرج ہے اور یہاں حرج نہیں ہے، ہاں! استیجاب رأس بالمسح صرف سنت ہے فرض نہیں، لہذا سنت اس سے حاصل ہو سکتی ہے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے نزدیک یہی آخری جواب زیادہ صحیح ہے۔

حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل الزم — قوال حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم سيرة يسنه حضور صلى الله عليه وسلم في سنة واحدة (چھوٹا سا شکر) جہاد کے لئے روانہ فرمایا، ان اصحاب سریرہ کو اس سفر کے دوران سردی لگ گئی، جب مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں ان کی واپسی ہوئی امرھم ان یمسحوا علی الخفین یعنی حضور نے ان کو حکم فرمایا کہ بجائے رجليں کے مسح علی الخفين اور بجائے مسح رأس کے مسح علی العمامہ کریں۔

سیرتہ کہتے ہیں قطعہ من الجیش کو یعنی لشکر کا ایک ٹکڑا اور صبر میں کی تعداد کم سے کم پانچ اور زائد سے زائد تین سو ہوتی ہے، اور کہا گیا ہے چار سو، چنانچہ کہا جاتا ہے غیر السلایا أربع مائتہ رجل، عصائب جمع ہے عصائب کی جس سے مراد عمامہ ہے، اور تساہین جمع ہے تسحان یا تخمین کی، وہ چیز جس کے ذریعہ پاؤں کو گرم کیا جائے یعنی خف۔

شرودع میں جو جواہرات دیئے گئے ہیں ان کا تعلق مطلقاً احادیث مسح علی العمامہ سے ہے اور خاص اس حدیث کے دو حجاب دیئے گئے ہیں شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں مخصوصاً بجملة السیرتہ یعنی یہ حکم اس سریرہ کے ساتھ خاص ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں المراد ما تحت العصابة یعنی حدیث میں عصائب سے ماتحت العصابة مراد ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا۔

بَابُ غَسْلِ الرَّجْلِ

۵۴

باب إسباغ الوضوء کے ذیل میں ایک حدیث گذری ہے ویلن لا تعقب من الناس وہاں ہم نے بیان کیا تھا کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ غسل رجليں ضروری ہے، اور یہ کہ اس پر ہم کلام باب غسل الرجل میں کریں گے چنانچہ وہ باب آگیا ہے۔

وظیفہ رجليں میں مذاہب علماء وظیفہ رجليں کے بارے میں چار مذاہب مشہور ہیں بلا امتداد بعد کے نزدیک رجليں کا حکم غسل ہے، یہ فرقہ امامیہ کے نزدیک وظیفہ رجليں

مسح ہے، بلکہ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ غسل جائز نہیں، بلکہ من بصری محمد بن جریر طبری اور ابو علی جبائی کے نزدیک تخییر بین الغسل والمسح ہے، یہ ظاہر یہ کے نزدیک جمع بین الغسل والمسح ضروری ہے۔

لیکن جاننا چاہئے کہ محمد بن جریر طبری دو ہیں، ایک نووری جن کی تفسیر مشہور و معروف ہے یہ تو ہیں اہل سنت و اہل حق سے، اور ایک ابن جریر طبری اہل تشیع میں سے ہیں، اور یہ دونوں ہی صاحب تفسیر ہیں، حافظ ابن القیم کی رائے یہ ہے کہ ابن جریر طبری جو مسیح رجليں کے قائل ہیں یہ ابن جریر طبری سنی نہیں بلکہ ابن جریر شیبی ہیں، مولنا یوسف بنوری نے معارف السنن میں یہ بات لکھ کر ابن قیم کے خیال کی تائید نہیں فرمائی بلکہ لکھا ہے کہ ابن جریر سنی کا کلام بھی اس سلسلہ میں ٹوہم ہے نیز قاضی ابو بکر بن العربی نے شرح ترمذی میں ان ابن جریر سنی کی طرف تخییر بین الغسل والمسح کا قول خوب کیا ہے، حافظ ابن کثیر نے اس مسئلہ کو اور زائد معات و دلائل کے لکھا ہے۔

رہ گیا مسئلہ دلائل کا سوچنا چاہئے کہ حافظ ابن جریر فرماتے ہیں غسل رجليں کے سلسلہ میں احادیث مشہور و متواتر ہیں اور بعض صحابہ جیسے حضرت علی و ابن عباس سے جو جواز مسح منقول ہے ان سے رجوع بھی ثابت ہے، عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل الرجلین اور امام طحاوی و ابن حزم ظاہری کی رائے یہ ہے کہ جن احادیث سے مسیح رجليں مستفاد ہوتا ہے وہ منسوخ ہیں، اور امام ترمذی نے دین للہ نقاب من الناس کی حدیث سے وجوب غسل رجليں پر استدلال کیا ہے۔

مجوزہ مسح کا استدلال مجوزہ مسح کا استدلال آیت وضو میں دوسرے حکم کی قرأت جر سے بھی ہے، جمہور علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

۱۔ قرأت نصب معارض ہے قرأت جر کے یعنی اگر قرأت جر کا تقاضا جواز مسیح رجليں کا ہے تو قرأت نصب کا تقاضا وجوب غسل رجليں کا ہے اور دو قرار تین حکم میں دو مستقل آیتوں کے ہوتی ہیں، لہذا بہتر یہ ہے کہ دونوں قرار توں کو دو حالتوں پر محمول کیا جائے، قرأت جر کو جس کا تقاضا مسح ہے حالت تخفیف پر، اور قرأت نصب کو حالت تجرد و تہجد پر۔

۲۔ ابو علی فارسی کہتے ہیں کہ مسح کا اطلاق غسل خفیف پر بھی ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے تسبیح للمصروف فی وضوء

۳۔ علامہ طیبی فرماتے ہیں قرأت نصب پر عمل کرنے سے قرأت جر بھی معمول بہا ہو جاتی ہے اس لئے کہ غسل متضمن ہوتا ہے مسح کو، بخلاف قرأت جر کے کہ اس پر عمل کرنے سے قرأت نصب کا متروک ہونا لازم آتا ہے۔

یہ دار الحکم الی الکلیی کے اندر جر جر جوار ہے یعنی پڑوس کی رعایت میں منصوب کو مجرور پڑھ دیا گیا اور فی الواقع یہ منصوب ہی ہے۔ کلام عرب میں جر جوار ایک مشہور چیز ہے، کہا جاتا ہے عذابِ جہنم الیم، الیم کو مجرور پڑھتے ہیں حالانکہ عذاب کی صفت ہونے کی وجہ سے مرفوع ہونا چاہیے، اسی طرح جفجفتِ غریب میں غریب مجرور ہے جر جوار کی وجہ سے، ورنہ فی الواقع مرفوع ہے ترکیب میں بحر کی صفت واقع ہے

اس بوز پر فریاتی مخالف نے یہ اعتراض کیا کہ جر جوار عطف کی صورت میں نہیں ہوتا، چنانچہ آپ نے جتنی مثالیں پیش کیں وہ بغیر عطف کی ہیں اور یہاں آیت و صورت میں حرف عطف موجود ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ اشکال قلتِ بیع کی بناء پر ہے ورنہ کلام عرب میں جر جوار حرف عطف کے ساتھ بھی آتا ہے، معلّم کا مشہور شعر ہے

فَلَقَدْ طَلَعَتِ الْاَحْصَانُ مِنْ بَيْتٍ مُنْضَجٍ صِفَتِ شَوَاءُ اَوْتٍ دِيْبٍ مَعْبِلٍ

قدیر کا عطف صیف پر ہے جو منصوب ہے، لہذا فی الواقع قدیر بھی منصوب ہی ہے لیکن پڑوس کی رعایت میں لفظ قدیر پر جر لایا گیا ہے، دیکھئے یہاں پر جر جوار حرف عطف کے ساتھ موجود ہے۔

قدیر کے معنی ہیں ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، اور صیفِ شواء کا مطلب ہے گوشت کے وہ ٹکڑے جن کو گرم پتھر پر رکھ کر بھونا گیا ہو۔

۵ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ واس جیکم میں جر والی قرارت علفتها تبتنا ماء بارڈا کے قبیل سے ہے یعنی ایسے دو فعل جو متقارب المعنی ہوں ان میں سے ایک کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں اور دوسرے کو حذف کر دیتے ہیں چنانچہ اس جملہ میں اصل عبارت اس طرح ہے علفتها تبتنا وسقيتها ماء بارڈا اس لئے کہ پانی پلایا جاتا ہے کھلایا نہیں جاتا مگر چونکہ اکل و شرب یہ دونوں فعل متقارب المعنی ہیں اس لئے ایک فعل کے ذکر پر اکتفاء کر دیا کرتے ہیں، اس طرح اس آیت میں ہے کہا گیا سح کر دسروں کا اور پیروں کا اور مزاد ہے سح کر دسروں کا اور غسل کر دپیروں کا اس لئے کہ اصل عبارت یوں ہے و امسحوا برؤسكم و اغسلوا اسر جیکم چونکہ سح اور غسل متقارب المعنی تھے اس لئے ایک کے ذکر پر اکتفاء کیا گیا۔

حدثنا قتیبہ بن سعید الخ۔ قولہ یدلک اصابع رجلین، مختصرہ اس حدیث سے مصنف نے غسل

رجلین پر استدلال کیا ہے، اس لئے کہ اصابع رجلین کی تحلیل اور یہ مبالغہ غسل رجلین کو مقتضی ہے، اس لئے کہ سح کی بناء تو تخفیف پر ہوتی ہے، وہاں ایسا مبالغہ کہاں مطلوب ہوتا ہے۔

لے شکار کا گوشت پکانیوالیاں دو طرح کی ہو گئیں بعض ہانڈی میں پکانیوالی اور بعض گرم پتھر پر گوشت کو بچا کر بھرنے والی۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَّيْنِ

(b)

مسائل و فتوہ اور اس کے احکام کا یہ ان تو قیتم ہوا اب غل کا نمبر تھا۔ مگر مصنف نے مسیح علی التحفین کو غل پر اس لئے مقدم کیا کہ یہ نوابیہ و فتوہ میں سے ہے غل سے اس کا کوئی تعلق نہیں بالاجماع و فتوہ ہی کے ساتھ خاص ہے نیز مصنف نے مسیح علی التحفین کو تیمم پر مقدم کیا اس لئے کہ تیمم خلیفہ چہ تمام و فتوہ کا اور مسیح علی التحفین نائب ہے جز و فتوہ کا اور جز و مقدم ہوتا ہے کل پر۔

علمائے لکھا ہے کہ مسیح علی النجین اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ مفسر صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے صَوَافِ خَفَانِ كِرْكَانِ الْيَهُودِ لَا يَصْلُونَ فِي خَفَاتِهِمْ رَوْضَةُ الْمَتَّحِينَ میں لکھا ہے کہ مسیح علی النجین کی مشروعیت شیعہ غزوہٴ تبوک میں ہوئی، امام نوویؒ فرماتے ہیں اجماع میں جن لوگوں کا قول معتبر ہو سکتا ہے ان سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسیح علی النجین مطلقاً جائز ہے خواہ سفر ہو یا حضر، کسی ضرورت کی وجہ سے ہو یا بلا ضرورت، اور اس میں مرد و عورت سب برابر ہیں البتہ شیعہ اور خوارج نے اس کا انکار کیا ہے لیکن ان کا اختلاف قابل شمار نہیں، اور امام مالکؒ سے اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں، ان کا بھی شہور مذہب وہی ہے جو جمہور کا ہے، نیز وہ فرماتے ہیں کہ مسیح علی النجین بی شمار صحابہ سے منقول ہے حسن بصریؒ فرماتے ہیں حدیثی سبعون من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسبح علی النجین۔

امام مالکؒ کے مسلک کی تحقیق | حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ابن عبد البرؒ سے نقل کیا ہے کہ فقہاریں سے کسی فقیہ سے بجز امام مالکؒ کے سوا علی انھیں کا انکار منقول نہیں۔

اور روایات صحیحہ امام مالکؒ سے بھی اس کے اثبات میں ہیں، امام شافعیؒ نے بھی کتاب الامم میں مالکیہ کے اس قول پر نکیر فرمائی ہے پھر حافظؒ لکھتے ہیں اس وقت مالکیہ کے یہاں دو قول مشہور ہیں اول مطلقاً حجاز، ثانی مسافر کے لئے جواز اور مقیم کے لئے عدم جواز، وہ کہتے ہیں کہ مدونہ کی عبارت کا مقتضی قول ثانی ہے، لیکن قاضی ابوالولید باجی مالکیؒ نے قول اول یعنی مطلقاً حجاز کو صحیح قرار دیا ہے، نیز علامہ باجی فرماتے ہیں امام مالکؒ کو اپنے بارے میں مسح علی الخفين میں توقف تھا اور عام فتویٰ وہ جواز ہی کا دیتے تھے۔

حضرت شیخ نے اوجزیں لکھا ہے کہ امام مالک کی ٹوٹا شاہد عدل ہے اس بات پر کہ وہ سنہ ۱۷۰ھ میں مدینہ منورہ میں تھے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حافظ حدیث کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ سعید علی الخفین کا ثبوت متواتر ہے، کہا گیا ہے کہ اس کے رواۃ اسحاق بن عمار سے متجاوز ہیں جن میں عشرہ مبشرہ بھی داخل

ہیں ابن المبارک فرماتے ہیں مسیح علی النخین کے بارے میں صحابہ سے کوئی اختلاف منقول نہیں اور اگر بعض صحابہ جیسے حضرت علی و ابن عباس وغیرہ سے اس کا انکار منقول بھی ہے تو ان سے اس کا اثبات بھی مروی ہے۔

اد جز میں لکھا ہے کہ حضرت امام مالک اور اسی طرح امام ابو حنیفہؒ سے اہل سنت والجماعت کی علامات کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا ان تفضل الشیخین و عتبت الغتین و تمسح علی النخین نیز امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہر ماقلت بالمسح حتی جاء فی فیہ، مثلاً شروع اللہاس یعنی میں اس وقت تک مسیح علی النخین کا قائل نہیں ہوا جب تک کہ اس سلسلہ میں دلائل مجھ پر روز روشن کی طرح واضح نہ ہوں گے۔

شیدہ مفہرات جو اس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ مسیح علی النخین کے قائل نہیں تھے، جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا سب کتاب النخین یعنی قرآن کریم کا حکم مسیح علی النخین پر غالب اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول بسند متصل ثابت نہیں۔

اور خوارج یہ کہتے ہیں کہ مسیح علی النخین کتاب اللہ کے خلاف ہے اس کا جواب ظاہر ہے کہ اول تو اس سلسلہ میں روایات حدیث و تواتر کو پہنچ چکی ہیں، اس کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے حکم میں ترمیم کی جاسکتی ہے ثانیاً یہ کہ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لئے کہ آیت وضوء میں رجليں کے بارے میں دو قراتیں، قرات نصب اور قرات جبر اور مسیح علی النخین قرات جبر کے مطابق ہے۔

دراصل بعض صحابہ کو اس وقت تک تردد تھا جب تک ان کے علم میں یہ نہیں آیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزول مائدہ (آیت الوضوء) کے بعد بھی مسیح علی النخین کیا ہے، جب ان کو اس کا علم ہو گیا تو پھر تردد بھی ختم ہو گیا جیسا کہ حدیث حیر میں آگے آ رہا ہے۔

یہاں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ مسیح علی النخین افضل ہے یا غسل رجليں؟ ابن قدامہؒ نے مغنی میں لکھا ہے امام احمدؒ سے مروی ہے کہ مسیح افضل ہے غسل رجليں سے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اسی طرح آپ کے اصحاب طالب فضل تھے تو جب انھوں نے بجائے غسل کے مسیح کو اختیار فرمایا تو معلوم ہوا کہ اسی میں فضیلت ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہی مذہب امام شافعیؒ اور اسحق بن راہویہؒ کا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان الله يحب ان يؤخذ بنحوه، اللہ تعالیٰ کو یہ بات پسند ہے کہ اس کی وضعتوں کو قبول کیا جائے (کنز الدقائق) لیکن میں کہتا ہوں کہ میں نے کتب شافعیہ میں دیکھا انھوں نے لکھا ہے الا فضل افضل چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں غسل افضل ہے بشرطیکہ ترک مسیح بطریق اعراض عن السنۃ کے ہو، اور امام مالکؒ کے یہاں ہی غسل ہی افضل ہے اور حنفیہ کا مذہب ہر اتی الفلاح میں یہ لکھا ہے اگر کوئی شخص باوجود جواز مسیح کے اعتقاد کے شقت برداشت کرے اور روزے اتار کر غسل رجليں کرے تو اس کو اس عزیمت کا زائد ثواب ہو گا کیونکہ غسل بنسبت مسیح کے اشق و

اصعب ہے، اور شبکی کی رائے یہ ہے کہ مسح افضل ہے، اہل السنۃ فرماتے ہیں یہ مسئلہ علماء کے مابین گونا گونا گویا ہے لیکن میرے نزدیک مسح افضل ہے اس لئے کہ اپنی بدعت یعنی خوارج و درواغی سنیت مسح کا انکار کرتے ہیں، لہذا ان کی مخالفت میں مسح کو اختیار کرنا اولیٰ ہو گا۔

مضمون حدیث

۱- حدیثنا احمد بن حنبلہ، قولہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عدول سے مراد قطار سے نکلنا ہے، دستور اس وقت یہ تھا کہ مسافروں کا قافلہ سفر میں قطار باندھ کر چلتا تھا، پھر جس کسی مسافر کو قصار حاجت وغیرہ کی کوئی ضرورت پیش آتی تو وہ قطار سے نکل آتا یہاں پر اسی کو حضرت میسر بن شعبہ فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم استنجاء کی ضرورت سے قطار سے باہر نکل آئے، وہ کہتے ہیں کہ یہ غزوہ تبوک کا واقعہ ہے مسح صادق سے پہلے اس کی نوبت آئی فعدولت معنی جب آپ قطار سے الگ ہو گئے تو میں سمجھ گیا کہ آپ کسی ضرورت سے علیحدہ ہوئے ہیں لہذا خدمت کے لئے میں بھی قطار سے نکل آیا اور آپ کے ساتھ ہو لیا چنانچہ آپ استنجاء کے لئے قاعہ پر تشریف لے گئے اور پھر استنجاء سے فارغ ہو کر تشریف لائے تو میں نے آپ کو وضو کرائی اور برتن سے آپ کے اعضاء پر پانی ڈالا، جب ہاتھ دھونے کا وقت آیا تو آپ نے اپنے جبہ کی آستین اوپر پڑھا لیا ہیں، مگر وہ تنگ ہونے کی وجہ سے اوپر نہ پڑھ سکیں اس لئے آپ نے اپنے دونوں ہاتھ جبہ کے اندر کی جانب سے باہر کو نکالے، اور چونکہ آپ اس موقع پر لابس خضین تھے اس لئے آپ نے مسح علی الخضین فرمایا، راوی کہتے ہیں اس کے بعد ضروریات سے فارغ ہو کر ہم لوگ سوار کی پر سوار ہو کر جس طرف قافلہ جا رہا تھا ادھر کو چل دیے، جب قافلہ سے ہم جلتے تو دیکھا کہ ان لوگوں نے نماز کا وقت ہو جانے کی وجہ سے عبدالرحمن بن عوفؓ کو امامت کے لئے آگے بڑھا دیا ہے اور ہمارے پیچھے تک ایک رکعت ہو چکی تھی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم جامعہ میں شریک ہوئے، امام کے ساتھ ایک رکعت ادا فرمائی اور دوسری رکعت امام کے فارغ ہونے کے بعد مسب قاعدہ پڑھی۔

نمازیوں نے یہ دیکھ کر کہ ہم لوگوں نے دوسرے کو امام بنانے میں پیش قدمی کی گھبرائے اور بار بار تسبیح پڑھتے رہے، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز پوری کر کے سلام پھیرا تو آپ نے لوگوں سے فرمایا قنوا صبرا یا قنوا احتسرو یعنی تم نے جو کچھ کیا مجھ کی اس میں فتن اور افسوس کی کوئی بات نہیں۔

سنن ابوداؤد اور موطا کی روایت کا تعارض | ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ

موطا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تسبیح پڑھنا اس وقت ہوا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچے، اور ظاہر بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نمازیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے پر اپنے امام کو سوجھ کرنے کے لئے نماز ہی میں یہ تسبیح پڑھی تا کہ وہ پیچھے ہٹ جائے، چنانچہ روایت میں آتا ہے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے پیچھے آئے

امادہ فرمایا تھا، لیکن حضور کے اشارے پر انھوں نے اپنا امادہ ملتوی کر دیا اور نماز پڑھاتے رہے۔ یہاں پر جمع بین الروایتین بھی ممکن ہے، ہو سکتا ہے کہ دونوں وقت میں تسبیح پڑھی ہو شروع میں تو امام کو آگاہ کرنے کے لئے، اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد اظہارِ افسوس و قلق کے طور پر۔ والشرط علم بالصواب۔ اس قصہ میں مسیح علی الخنین مذکور ہے، اور یہ واقعہ غزوہ تبوک سلسلہ صحابہ اور سورہ مائدہ (آیت الوضوء) جس میں غسل رطلین کا حکم مذکور ہے، اس کا نزول اس سے بہت پہلے غزوہ بنو المصطلق سلسلہ صحابہ میں ہو چکا تھا، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسیح علی الخنین فرمانا نزولِ مائدہ کے بعد بھی ہے، اس سے بعض صحابہ کا یہ تردد مرتفع ہو جاتا ہے کہ نہ معلوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ کے بعد مسیح علی الخنین کیا نہیں جیسا کہ آگے حدیث جریر میں بھی آرہا ہے۔

عبدالرحمن بن عوفؓ اور صدیق اکبرؓ کی امامت کے دو مختلف قصے

یہاں پر ایک علمی سوال ہے، وہ یہ کہ جس طرح یہاں پر امامت عبدالرحمن کا قصہ پیش آیا، اسی طرح کا ایک اور واقعہ حدیث کی کتابوں میں آتا ہے، چنانچہ ابوداؤد میں بھی آگے باب التصفیق فی الفتوة

میں آرہا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قبیلہ بنو عمرو بن عوف میں مصالحت کرانے کے لئے تشریف لے گئے، ان کے یہاں آپس میں کوئی قصہ پیش آگیا تھا، اسی اشارہ میں عصر کی نماز کا وقت ہو گیا تو حضرت بلالؓ نے صدیق اکبرؓ سے آکر عرض کیا کہ نماز کا وقت ہو گیا ہے آپ نماز پڑھا دیجئے، انھوں نے نماز شروع کرادی، نماز شروع کرانے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تشریف لے آئے اور صف میں آکر شامل ہو گئے، اس پر لوگوں نے تصفیق کی، بہت دیر کے بعد صدیق اکبرؓ متوجہ ہوئے اور ان کو محسوس ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، اس پر انھوں نے پیچھے ہٹنے کا ارادہ کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ سے منع فرمایا، گمان سے رہا نہیں گیا پیچھے ہٹ آئے پھر حضور نے آگے بڑھ کر امامت فرمائی۔

سوال یہ ہے کہ یہ کیا بات ہے کہ عبدالرحمن بن عوف تو نماز پڑھاتے رہے، اور صدیق اکبرؓ پیچھے چلے آئے، ان میں سے کس کا طرز عمل زیادہ مناسب ہے؟ بعض شراح نے لکھا ہے کہ طرز عمل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عبدالرحمن بن عوف، ا کے واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسبوق ہو گئے تھے، اگر وہ پیچھے چلے آتے اور حضور لگے بڑھ جاتے تو اس صورت میں نماز کی ترتیب میں خلل واقع ہو جاتا اس لئے کہ لوگوں کی ایک رکعت ہو چکی تھی اور حضور کی دونوں رکعت باقی تھیں اور اس دوسرے قصہ میں آپ شروع ہی میں تشریف لے آئے تھے اس میں یہ اشکال نہیں تھا اس لئے صدیق اکبرؓ پیچھے ہٹ آئے۔

بعض حضرات نے اس میں دوسرا نکتہ پیدا کیا ہے، وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک امثال امر دوسرے

سلوک ادب، عبدالرحمن بن عوف نے امثال امر کو ترجیح دی، اور صدیق اکبرؓ نے سلوک ادب کو اختیار فرمایا۔
اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو بات مشہور ہے الامرو فوق الادب یہ کوئی متفق علیہ چیز نہیں بلکہ دو مختلف الگ الگ پہلو ہیں، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں جس پہلو کو صدیق اکبرؓ نے اختیار فرمایا یعنی سلوک ادب وہ زیادہ ادا پنا ہے۔
۲۔ قولہ ح وحدثنا مسدد بن اسحاق بن عمار اس تجرید کی میرے نزدیک کوئی خاص احتیاج نہیں، سندیں فی الواقع دو نہیں ایک ہی ہیں مگر صرف فرق تعبیر کی وجہ سے مصنفؒ نے اس کو دو سندیں قرار دیدیا۔

شرح السند حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں مصنفؒ کے اساذ دونوں سندوں میں مسدد ہیں اور پھر مسدد کے دو اساذ ہیں یحییٰ بن سعید اور مقرر بن سلیمان، اور پھر یحییٰ و مقرر دونوں کے اساذ ایک ہی ہیں یعنی سلیمان تیمی، لیکن فرق یہ ہے کہ یحییٰ نے جب اس حدیث کو اپنے اساذ سے نقل کیا تو عن التیمی کہا جس سے مراد سلیمان تیمی ہیں اور مقرر نے جب اس روایت کو نقل کیا تو بجائے عن التیمی کے سمعت ابی کہا، ابی کا مصداق بھی وہی سلیمان تیمی ہیں سلیمان تیمی چونکہ مقرر کے والد تھے اس لئے انھوں نے اس طرح تعبیر کیا، پھر آگے اخیر تک سند ایک ہی ہے قولہ قال عن المعتمر سمعت ابی، قال کی ضمیر مسدد کی طرف راجع ہے یعنی کہا مسدد نے مقرر سے نقل کرتے ہوئے سمعت ابی، اور مسدد نے جب یحییٰ بن سعید سے نقل کیا تھا تو عن التیمی کہا تھا، جیسا کہ ابھی گذرا۔

قولہ عن الحسن بن ابی المغيرة اس ابن المغيرة کا مصداق یا تو عروہ ہیں جیسا کہ اگلی سند میں آ رہا ہے، یا مغیرہ کے دوسرے صاحبزادے ہیں جن کا نام حمزہ ہے، حسن بصریؒ نے یہاں پر عن ابن المغيرة مہمذا ذکر فرمایا ہے اور اگلی روایت شمس کی ہے جس میں اس ابن کی تیسین فرماتے ہوئے انھوں نے سمعت عروہ بن المغيرة کہا، اور بعض روایات میں حمزہ بن المغيرة کی تصریح ہے۔

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں فی نفسہ یہ روایت عروہ اور حمزہ دونوں سے مروی ہے لیکن بکر بن عبداللہ کی روایت میں صحیح یا تو حمزہ ہے یا پھر مطلق ابن المغيرة ہے باتعین کے، بکر بن عبداللہ کی روایت میں عروہ کی تیسین صحیح نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے ہذل میں اس کے بعد تہذیب التہذیب سے حافظ ابن حجرؒ کی عبارات نقل فرما کر ثابت فرمایا ہے کہ حافظ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بکر بن عبداللہ کی روایات میں بھی عروہ اور حمزہ دونوں طرح آیا ہے، بکر کی روایت میں عروہ کی تیسین حافظ کے نزدیک دہم نہیں۔

قولہ قال بکروقت سمعتہ من ابن المغيرة گذشتہ سند میں بکر اور ابن المغیرہ کے درمیان حسن کا واسطہ تھا، یہاں پر بکر یہ کہہ رہے ہیں کہ میں نے یہ حدیث براہ راست ابن المغیرہ سے بھی سنی ہے بغیر واسطہ حسن کے۔

جاننا چاہئے کہ یحییٰ اور مقرر کی روایت میں سند کے اعتبار سے جو فرق تھا اس کا بیان اوپر آچکا، ان دونوں کی روایت میں الفاظ متن کے اعتبار سے جو فرق ہے وہ بھی کچھ لینا چاہئے، وہ دو طرح کا ہے، ایک یہ کہ یحییٰ کی روایت

میں مسح علی الخفین مذکور نہیں ہے اور معتبر کی روایت میں مذکور ہے۔ دوسرے یہ کہ یحییٰ کی روایت میں مسح علی العمامہ کو دوسرے انداز سے بیان کیا ہے اور وہ انداز وہ ہے جہاں پر راوی کو استاذ کے اصل الفاظ یاد نہیں رہتے وہ اس مضمون کو اپنے الفاظ میں ادا کرتا ہے اور معتبر کی روایت میں ایسا نہیں ہے انھوں نے مسح علی العمامہ کو استاذ کے الفاظ میں بالجوزم بیان کیا۔

۳۔ حدیثنا مسند اللف - قوله في كسبته يعني سوا مسافروں کا قافلہ قوله فاني ادخلت القديسين الخفين وحسنا طاهران اس سے معلوم ہوا کہ مسح علی الخفین کے صحت کی شرط یہ ہے کہ لبس خفین طہارت پر ہوا ہو بسلا اجماعی ہے۔

لبس خفین کے وقت طہارت کا ملہ ہونے میں اختلاف
یعنی اختلاف اس میں جو رہا ہے کہ وقت لبس خفین طہارت کا ملہ ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی اگر غسل قدیم کے بعد موزے پہن لے اور اس کے بعد وضو کی تکمیل کرے یہ صحیح ہے یا نہیں؟ سو جوہور کے نزدیک طہارت کا ملہ عند اللبس شرط ہے اور حنفیہ کے نزدیک لبس خفین کے وقت صرف طہارت القدیم کافی ہے بشرطیکہ حدث لاحق ہونے سے پہلے وضو کی تکمیل کرے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ترتیب سنون کے مطابق وضو کر رہا ہے اور ایک پاؤں دھونے کے بعد موزہ پہن لیا اور دوسرا پاؤں دھونے کے بعد دوسرا موزہ پہن لیا تو سفیان ثوری اور نثری اور حنفیہ کے یہاں یہ صورت بھی جائز ہے جوہور علماء کے یہاں جائز نہیں۔

قوله قال ابی قال الشعبي شهد لي عروة - یہ عیین بن یونس کا مقلد ہے کہ مجھ سے میرے باپ یونس نے بیان کیا وہ کہتے تھے کہ مجھ سے میرے استاذ شعبی نے بیان کیا کہ یہ حدیث مجھ سے میرے استاذ عروہ نے بلفظ شہادت بیان کی تھی اور آگے عروہ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ مجھ سے یہ حدیث میرے استاذ مغیرہ بن شعبہ نے بلفظ شہادت بیان کی تھی، جانتا چاہیے کہ حدیث کو بوقت روایت لفظ شہادت سے بیان کرنا بعض مرتبہ تقویت حدیث کے لئے ہوا کرتا ہے۔

۴۔ قال ابو داود..... من ادرك الفز من المعتوق عليه مسجدنا السهو - یعنی ابو سعید خدری، عبداللہ بن الزبیر، اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کا یہ مسلک ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملی ہوں تو ایسے مسبوق کو نماز کے فراخ پر سجدہ ہو کر ناچاہئے شرح میں لکھا ہے کہ یہی مذہب عطاء داحق بن راہویہ، طائوس اور مجاہد کا ہے۔
بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملیں گی تو اس کو نماز میں جلوس فی غیر محلہ کرنا پڑے گا، چنانچہ جب اس کو صرف ایک رکعت ملے گی تو اس کو ایک ہی رکعت پر بیٹھنا پڑے گا، اور جس صورت میں تین رکعات ملیں گی اور صرف ایک رکعت فوت ہوگی اس کو بھی ایک رکعت کے بعد فوراً بیٹھنا ہوگا کیونکہ امام کی وہ دوسری رکعت ہوگی، واللہ اعلم بالصواب۔

جہور کے یہاں یہ کچھ نہیں اس لئے کہ اس واقعہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک رکعت ملی تھی اور آپ نے سجدہ سہو نہیں کیا، یہ جہور کی دلیل ہے۔

۵۔ حدیثنا عبد اللہ بن معاذ، عن قولہ ویسج علی سامتہ وموکیب، اس حدیث میں مسیح علی النخین اور مسیح علی العامة دونوں مذکور ہیں، موقین سے مراد نخین ہیں، اس کے پہلے باب صفۃ الموضوع میں لفظ کان یسج علی الماتین گذر چکا اس کی شرح وہاں گذر گئی

۶۔ حدیثنا مسدد بن الحنفیہ وما یسنی عنہ، حضرت جریر بن عبد اللہ نے جب مسیح علی النخین کیا تو اس پر بعض لوگوں نے فریاد کیا ہوگا اور یہ اشکال کرنے والے وہی حضرات ہوں گے جن میں یہ بات معلوم نہیں تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ یعنی آیت وضو کے نزول کے بعد مسیح علی النخین فرمایا ہے، چنانچہ حضرت جریر نے فرمایا جب میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسیح علی النخین کرتے دیکھا ہے تو پھر میں کیوں نہ کروں، اشکال کرنے والوں کے ذہن میں جو بات تھی وہ انہوں نے عرض کی انما کان ذلک قبل المائدہ، حضرت جریر بن عبد اللہ نے اس کا جواب دیا ما سلمت الا بعد نزول المائدہ

یعنی میں تو نزولِ مائدہ کے بعد ہی اسلام لایا ہوں، اور میں نے آپ کو مسیح علی النخین کرتے جو دیکھا ہے، نزولِ مائدہ کے بعد ہی ہے یہاں پر مسلم کی روایت میں ایک زیادتی ہے وہ یہ کہ راوی کہتا ہے وکان یجہدہم فی حدیث دراصل آیت نور کا نزول غزوہ بنو المصطلق تک یا ۱۱ھ میں ہوا اور ایک قول کی بنا پر ۱۲ھ میں ہوا، اور حضرت جریر کا اسلام ۱۱ھ رمضان ۱۱ھ میں ہے۔

۷۔ حدیثنا مسدد بن الحنفیہ، عن قولہ ان النہاشی احدى نجاشی تخیف حیم کے ساتھ اور یار مشدد و مخفف دونوں طرح منقول ہے ان کا نام احمد بن محمد ہے، اور نجاشی لقب ہے، اور ہر شاہ حبشہ کا لقب نجاشی ہوتا ہے جیسے شاہ فارس کا کسریٰ اور شاہ روم کا قیصر، یہ نجاشی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اسلام لے آئے تھے لیکن حضور کی خدمت میں حاضری کی نوبت نہیں آئی تھی۔ اور بوقت اسلام انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ ابوداؤد کتاب الجنائز میں ہے ولولا ما انا فیہ من الملک لآتیته حتی احمل نعیمہ، اگر میں اپنے امیر سلطنت میں مشغول نہ ہوتا تو البتہ ضرور آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ کے نعلین شریفین اٹھا کر غر حاصل کرتا۔

قولہ خنین اسودین ساذجین، ساذج معرب ہے سادہ کا یعنی غیر منقوش، یا تراویہ ہے کہ ان پر بال نہیں تھے صاف چمڑا تھا، یا یہ مطلب ہے کہ وہ خالص سیاہ تھے کوئی دوسرا رنگ شامل نہ تھا۔

قال ابوداؤد ہذا ما تقر بہ اهل البصرة یعنی اس حدیث کے تمام رواۃ بصری ہیں لیکن یہ باعتبار اکثر کے صحیح ہے ورنہ بعض رواۃ اس میں غیر بصری بھی ہیں جیسے دہلم بن صالح کوئی ہیں۔

۸۔ حدیثنا احمد بن یونس، عن قولہ قال بل انت نیت، اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ جب مغیرہ بن شعبہ نے حضور کو مسج کرتے ہوئے دیکھا اور اس پر اشکال کیا کہ کیا آپ بھول سے مسج کر رہے ہیں تو اس پر حضور نے فرمایا مجھے بھول نہیں واقع ہو رہی ہے بلکہ تم بھول رہے ہو اس لئے کہ مسیح علی النخین جائز ہے۔

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آپ ان کو تنبیہ فرما رہے ہیں کہ سوال کا یہ طریقہ نہیں ہے، بڑوں سے اس طرح خطاب نہیں کرنا چاہئے کہ ان کی طرف نسیان کی نسبت کی جائے، یعنی میں نہیں بخولا غسلِ رطلین کو بلکہ تم بھلا بیٹے طریقہ سوال کو۔

بَابُ التَّوْقِيتِ فِي الْمَسْحِ

(۵)

مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے، مجہور علماء ائمہ ثلاثہ توقیت فی المسح کے قائل ہیں اور امام مالکؒ مشہور قول کی بناء پر توقیت کے قائل نہیں اور یہی مسلک لیث بن سعد کا ہے، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حضرت عمرؓ سے بھی عدم توقیت، رج نقل کیا ہے۔

توقیت فی المسح کی روایات | حافظ کہتے ہیں کہ توقیت مسح کے سلسلہ میں امام بخاریؒ نے کوئی روایت ذکر نہیں فرمائی، البتہ امام مسلمؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون یہ ہے شرح بن ہانی کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے مسح علی الخنجر کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا حضرت علیؓ سے دریافت کر واسئلے کہ وہ سفر میں حضور کے ساتھ رہتے تھے، شرح کہتے ہیں کہ پھر ہم نے حضرت علیؓ سے اس کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات متعین فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں صفوان بن عسال کی حدیث مرفوعہ میں بھی اسی طرح توقیت فی المسح مذکور ہے، جس کی تخریج ابن خزیمہ نے کی ہے۔

امام ابو داؤد و امام ترمذیؒ نے توقیت فی المسح کے بارے میں خزیمہ بن ثابت کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون بھی یہی ہے کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، امام ترمذیؒ نے وفی الباب کے ذیل میں متعدد صحابہ کی روایات کا حوالہ دیا ہے، اور حاشیہ ابو داؤد میں لکھا ہے کہ توقیت فی المسح کی روایات اٹھارہ صحابہ سے مروی ہیں۔

حدیث خزیمہ کی تصحیح اور تضعیف میں محدثین کا اختلاف | جانتا چاہئے کہ خزیمہ بن ثابت کی حدیث جس کو مصنفؒ نے باب کے شروع میں ذکر کیا ہے

اس کی تصحیح و تضعیف میں محدثین کا شدید اختلاف ہے، ایک جماعت نے جس میں ابن حبان، ابن معین، اور ابن ذریق العید ہیں اس کی مطلقاً تصحیح کی ہے اور ایک جماعت نے جس میں امام بخاریؒ، امام بیہقیؒ اور امام نوویؒ ہیں، اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے امام نوویؒ نے یہاں تک کہ دیا افتخار علی ضعفہ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس پر اشکال کیا ہے کہ یہ

اتفاق نقل کرنا صحیح نہیں، اور تیسری رائے اس میں امام ترمذی کی ہے، انہوں نے اس حدیث کو دو طریق سے ذکر کیا ہے، بطریق غنی، و بطریق الی، طریق اول نے اعتبار سے تضعیف کی ہے اور طریق ثانی کے اعتبار سے تصحیح کی ہے۔ امام ترمذی کی اس تصریح کا منشا یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کے طریق میں انقطاع ہے اس لئے کہ وہ اس کو براہ راست ابو عبد اللہ الجدی سے روایت کرتے ہیں، حالانکہ ان کا ان سے سماع ثابت نہیں اور ابراہیم نخعی نے اس حدیث کو ابو عبد اللہ الجدی سے بواسطہ عمرو بن میمون روایت کیا ہے اس لئے وہ طریق انقطاع سے محفوظ ہے، اسی لئے امام ترمذی نے اس کی تصحیح فرمائی ہے۔

اور امام بخاری وغیرہ نے جو اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے خواہ بطریق غنی ہو یا بطریق غنی سوا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں طریق میں اس حدیث کو ابو عبد اللہ الجدی خیر بن ثابت سے روایت کرتے ہیں اور امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ جدی کا سماع خیر بن ثابت سے ثابت نہیں، لہذا امام بخاری کے نزدیک یہ حدیث دونوں طریق کے اعتبار سے ضعیف ہوئی۔

اور امام ابو داؤد نے اس حدیث کو اگرچہ دو طریق سے ذکر کیا ہے لیکن ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ طریق النخعی والیتمی دونوں میں کوئی فرق نہیں دونوں کی سند ایک ہی ہے، جبکہ جامع ترمذی سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق ہے جیسا کہ ابھی گذرا۔

حدیث خیر بن کس کی دلیل ہے؟ | اس کے بعد جانتا چاہئے کہ حدیث خیر بن بطریق غنی تو یقیناً تو قیست فی المسج میں جہور کے مسلک کے مطابق ہے لیکن حدیث خیر بن بطریق الیتمی میں ایک مطلبان کی بات پیدا ہو گئی ہے وہ یہ کہ اس میں ایک جملہ **وَلَوْ اسْتَزَدْنَاهُ لَوَ اَدَانَا** کا اضافہ ہے، یعنی راوی کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گو مسج کی مدت موقت فرمائی لیکن اگر ہم اس مدت میں زیادتی طلب کرتے تو آپ ضرور اضافہ فرماتے، اس جملہ کی وجہ سے یہ حدیث فی الجملہ مسلک جہور کے خلاف ہو رہی ہے، اس کے تین جواب ہیں، اول یہ کہ طریق غنی میں یہ زیادتی جو ابو داؤد کی روایت میں ہے سنن ترمذی میں نہیں ہے، وہاں دونوں روایتوں کے الفاظ ایک ہیں، لہذا اس کے ثبوت میں تردد ہو گیا، ثانی یہ کہ حرف **لَوْ** تو نفی ہی کے لئے آتا ہے **لَوْ جِئْتَنِي لَ اَكْرَمْتَنِي** اس میں محی اور اکرام کی سراسر نفی ہے، اسی طرح یہاں پر بھی ہے کہ اگر ہم زیادتی طلب کرتے تو آپ زیادہ فرمادیتے واذ بیس فیس، ثلث یہ کہ یہ ظن راوی ہے جو از قبیل حسان وحمین ہے فلا یعتبر۔

تنبیہ :- بذل میں حضرت کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذی نے حدیث خیر بن کس کی مطلقاً تصحیح کی ہے لیکن ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام ترمذی نے صرف ایک طریق کے اعتبار سے اس کی تصحیح کی ہے اور دوسرے طریق کے اعتبار سے تضعیف کی ہے۔

مدتِ مسح کی ابتداء کب سے معتبر ہے | جاتا چاہئے کہ مجہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح میں توقیت ہے اس میں اختلاف ہے کہ مدتِ مسح کی ابتداء کب سے ہوگی، اکثر علماء

اور خفیہ شافعیہ کے یہاں مدتِ مسح کی ابتداء روزے پہننے کے بعد جس وقت حدث لاحق ہو اس وقت سے ہوگی، اودامام احمد و ادرائی کے نزدیک جس وقت روزے پہنے اسکا وقت سے مسح کی مدت شمار ہوگی، یہاں پر تین حالتیں ہیں وقتِ اللبس، وقتِ المسح، وقتِ الحدث مذکورہ بالا اختلاف سے معلوم ہوا کہ مدتِ مسح کی ابتداء من وقت المسح ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں نہیں ہے البتہ حسن بصریؒ سے مروی ہے، جیسا کہ شامی میں لکھا ہے۔

۲- حدیثنا یعنی بن معین رحمہ اللہ قولہ عن ابی بن عمار یہ حدیث مالکیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس سے عدم توقیت فی المسح ثابت ہو رہی ہے کہ جب تک چاہے مسح کر سکتے ہیں، درمیان میں روزے اتارنے کی حاجت نہیں۔

ابی بن عمارہ کی حدیث پر کلام اور اس کے جوابات | لیکن یہ حدیث ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے خود امام ابو داؤد نے اس حدیث کی سند میں شدید

اختلاف واضطراب ثابت کیا ہے، امام بیہقیؒ اور دارقطنیؒ اور حافظ ابن عبد البرؒ کہتے ہیں اسنادہ غیر قاطع بلکہ امام نوویؒ نے تو لکھا ہے اتفقوا علی ضعفہ امام نوویؒ کی یہ بات یہاں صحیح ہے اگرچہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث غریبہ کے بارے میں بھی امام نوویؒ نے یہی فرمایا تھا اتفقوا علی ضعفہ، لیکن وہاں نوویؒ کی بات قابل تسلیم نہیں جیسا کہ مفصلاً گزر چکا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وہ بالغ الجور قافی مذکورہ فی الموضوعات میں کہتا ہوں اسی طرح ابن الجوزیؒ نے بھی اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں عبدالرحمن بن رزین، وہ مجہول ہیں، اسی طرح ان کے شیخ محمد بن یزید اور شیخ ابی یوسف بن قطل سب مجاہل ہیں۔

ماننا چاہئے کہ اس حدیث ابی بن عمارہ کی جس میں یہ ہے کہ جب تک چاہے مسح کرتے رہو کوئی تحدید نہیں، ایک توجیہ اور تاویل بھی کی گئی ہے، وہ یہ کہ مطلب یہ ہے کہ مسح علی الخفین حسب قاعدہ وضابطہ جب تک چاہے کرتے رہو اور وہ ضابطہ قاعدہ یہ ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات کے بعد روزے اتار کر پاؤں دھوئے اور پہن لے اور پھر ہمیشہ اسی طرح کرتا رہے اتارتا رہے اور پہنتا رہے، جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں ہے العید الطیب وضوء المسح ولو الی عشر سنین یعنی پاک مٹی مسلمان آدمی کے لئے وضو مہرے اگرچہ دس سال تک ہو یعنی دس سال تک حسب ضابطہ قاعدہ عند الحاجة تیمم کرتا رہے، یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی تیمم دس سال تک چلتا رہے گا۔

یہ توجیہ تو بہت لطیف ہے لیکن اس کی حاجت اس لئے نہیں کہ یہ حدیث ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرَيْنِ

(۳)

جورین کی تعریف اور اقسام میں تفصیل ہے، اور مختلف اقوال ہیں لیکن اتنی بات واضح اور متفق ہے کہ خفین ہوتے ہیں چڑھے کے موزوں کو، اور جورین وہ موزے جو چڑھے کے علاوہ دن، سوت یا کتان وغیرہ کے ہوں۔

مسح علی الجورین میں اختلافِ ائمہ | مسح علی الجورین میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسح علی الجورین اس وقت جائز ہے ان کا نا مجلدین اور منقلبت

مہاجین اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر خفین ہوں تب بھی ان پر مسح جائز ہے اور امام صاحبؒ نے بعد میں اسی قول کی طرف رجوع فرمایا تھا، لہذا اب یہی مسلک امام ابوحنیفہؒ کا ہے، امام مالکؒ کا مسلک ہے ان کا نا مجلدین فقط یعنی ان کے یہاں صرف اس وقت جائز ہے جب کہ وہ مجلد ہوں اور پورے دو دنوں طرف چڑھا ہوا ہو، اور اگر منسل ہے یعنی چڑھا صرف نیچے کی جانب چڑھا ہوا نہ مجلد ہو نہ منسل بلکہ خفین ہوں دو دنوں صورتوں میں ان کے یہاں مسح جائز نہیں، امام شافعیؒ سے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں ہیں، ایک مثل مالکیہ کے، دوسری مثل حنفیہ کے، اور تیسری روایت ان کی یہ ہے کہ ما یسکن متابعۃ الشی فیہ یعنی جن جورین کو پہن کر آدمی بغیر جوتے کے ایک دو میل بلا تکلف چل سکتا ہو، اور نہ ہی ان کے یہاں مسح قول ہے، اس کا حاصل وہی ہے جو امام احمدؒ اور صاحبین کا مسلک ہے۔

سواب خلاصہ یہ ہو گیا کہ ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) اور صاحبین کے نزدیک مسح علی الجورین جائز ہے ان کا نا مجلدین اور منقلبت، اور امام مالکؒ کے نزدیک ان کا نا مجلدین فقط۔

حدیث عثمان بن ابی شیبہ الزہریؒ قولہ مسح علی الجورین والنعین الزمطلب یہ ہے کہ جوتے پہن ہوئے مسح علی الجورین کیا، نعین پر مسح کرنا مقصود نہیں تھا۔

قال ابو داؤد وکان عبد الرحمن بن مہدی امام ابو داؤد فرما رہے ہیں کہ عبد الرحمن بن مہدی مغیرہ بن شعبہؒ کی اس حدیث کو بیان نہیں کیا کرتے تھے ان کو اس کی محنت میں تردد تھا اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؒ کی مشہور حدیث میں مسح علی الجورین مذکور نہیں بلکہ مسح علی النعین منقول ہے۔

لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ اشکال کیا ہے کہ دونوں حدیثوں میں تعارض ہی کیا ہے، یہ دو حدیثیں الگ الگ ہو سکتی ہیں، ایک وقت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح علی النعین فرمایا اور دوسرے وقت میں مسح علی الجورین فرمایا مغیرہ بن شعبہؒ نے ان دونوں کو روایت کیا ہے، ہاں! اگر ان دونوں حدیثوں کو ایک ہی واقعہ اور ایک وقت پر محمول کیا جائے تب بیشک یہ بات صحیح ہے کہ مغیرہ بن شعبہؒ کی مشہور حدیث میں مسح علی النعین ہے

ذکر مسیح علی الجورین، پھر آگے حضرت سہارنپوریؒ تحریر فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث مغیرہ کی جو مسیح علی الجورین کے بارے میں ہے قیچ کر رکھی ہے، حالانکہ امام ترمذیؒ مغیرہ بن شعبہ کی دوسری حدیث مسیح علی النعلین کی بھی تخریج کر چکے ہیں، معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک بھی یہ دو حدیثیں الگ الگ ہیں۔

بَاب (بلا ترجمہ)

(۴)

بعض مرتبہ مصنفین فقط باب بلا ترجمہ لکھتے ہیں جس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں کبھی تو ترجمہ کا مضمون حدیث الباقی سے ظاہر ہوتا ہے تو ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں، اور کبھی تشبیہ اذہان کے لئے ایسا کرتے ہیں، یہاں اس باب پر ترجمہ المسیح علی النعلین ہو سکتا ہے، کیونکہ حدیث الباب میں مسیح علی النعلین ہی مذکور ہے، لیکن مسیح علی النعلین کا اسم اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں، البتہ امام طحاویؒ نے ایک قوم کی طرف یہ مذہب منسوب کیا ہے۔

شرح الإسناد | حدیث اسناد الا۔ قول قال عبد الخبزی اس حدیث میں مصنف کے دو اساتذ ہیں، مسدد اور عباد بن یعلیٰ بن عطاء عن ابیہ، تک دونوں کی سند مشترک اور موافق ہے عن ابیہ کے بعد سند کے الفاظ کیا ہیں اس میں مسدد اور عباد کا اختلاف ہو گیا، عباد کے لفظ قویہ ہیں قال الخبزی اوس بن ابی اوس الشقی، قال کی غیر عباد کی طرف راجع ہے، یعنی کہا عباد نے خبرنی اوس بن ابی اوس الشقی، عباد کا مقولہ الشقی پر اگر ختم ہو گیا، رہی یہ بات کہ مسدد کے الفاظ کیا ہیں؟ انہوں نے عن یعلیٰ بن عطاء عن ابیہ کے بعد سند کیسے بیان کی؟ اگر اسے مصنف نے یہاں تعرض نہیں کیا، ہو سکتا ہے مسدد کی روایت میں۔ خبرنی اوس کے بجائے حدیثی اوس ہو یا عن اوس بن ابی اوس ہو

قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ متن حدیث ہے اور یہ مسدد کے الفاظ ہیں، عباد کے الفاظ آگے آرہے ہیں (ظاہر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ بھی عباد ہی کے الفاظ ہیں، مگر ایسا نہیں، ہے) چنانچہ آگے چل کر مصنف فرماتے ہیں وقال عباد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قولہ ولویذ کو مسدد المیضاة والكفافة اب مسدد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ضار مسیح علی نعلیہ وقدمیہ، اور عباد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے، رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی علی کفافة قوم فتوضار مسیح علی نعلیہ وقدمیہ، حاصل یہ کہ مسدد کی روایت میں کفافة اور میضاة کا ذکر نہیں بلکہ وہ صرف عباد کی روایت میں ہے، اور مسیح علی النعلین والقدمین دونوں کی روایت میں مشترک ہے۔

حدیث الباب کی تشریح و توجیہ | اس حدیث میں مسح علی النخیلین والقدین مذکور ہے یہاں پر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ مسح سے مراد غسل ہو، مطلب یہ ہے کہ جوتے پہنے ہوئے غسل قدین فرمایا، اور اس میں کسی قسم کے اشکال کی بات نہیں اس لئے کہ نعلین سے صرف دو قسم والے چپل مراد ہیں جن کو پہنے پہنے آدی پاؤں دھو سکتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مسح کو اپنے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ یہ منوخر ہے بلکہ مسح علی القدین کی تمام ہی روایات منوخر ہیں ایک توجیہ یہ ہے کہ مسح سے مراد مسح ہی ہے اور قدین سے مراد قدین مجردین نہیں بلکہ مع الجوربین ہیں اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے نعلین پہنے ہوئے مسح علی الجوربین فرمایا، یہ آخری توجیہ امام طحاوی کی ہے وہ فرماتے ہیں الاحادیث یفسر بعضها بعضا اور مغیرہ بن شعبہ والی موسیٰ اشعری کی حدیث میں مسح علی بخوز بیہ و نقلیہ مذکور ہے، لہذا اس حدیث کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

باب کیف المسح

﴿

معنی مسح علی النخین کی کیفیت بیان کرنا چاہتے ہیں، اور کیفیت سے مراد یہ ہے کہ مسح علی النخین صرف اوپر کی جانب ہوگا یا اوپر اور نیچے دونوں طرف؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ حنابلہ کے یہاں صرف ظاہر خفین یعنی بالائی حصہ پر ہوگا، اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک خفین کے اعلیٰ و اسفل دونوں حصوں پر ہوگا، اعلیٰ پر بطریق وجوب اور اسفل پر بطور سنت، امام مالک کے نزدیک مسح علی الاسفل کافی نہیں اور امام شافعی کا بھی قول صحیح ہی ہے، اور تیسرا مذہب امام زہری کا ہے، ان کے نزدیک مسح علی الاسفل کافی ہو جائے گا، جانتا چاہئے کہ ایک روایت ہمارے یہاں بھی مسح علی اسفل النخین کے استحباب کی ہے لیکن یہ روایت مرجوح ہے، کما قال الشافعی۔

پھر دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ مسح علی النخین کی مقدار واجب کیا ہے؟ خفین کے نزدیک مقدار ثلثہ اصابع اور امام شافعی کے نزدیک ادنیٰ ما یطلق علیہ اسم المسح، اور امام مالک کے نزدیک اعلیٰ الخف (بالائی حصہ) کا استیعاب، اور امام احمد کے نزدیک مقدم الخف کا اکثر حصہ۔

۲۔ عن علی بن یزید الدین بالمرأی ۱۶ اس باب میں معنی تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، اول مغیرہ بن شعبہ کی حدیث جس میں مسح علی ظاہر النخین مذکور ہے دوسرے حضرت عائشہ کی یہ روایت کہ اگر دین کا مدار صرف عقل اور رائے پر ہوتا تو بجائے ظاہر خفین کے باطن خفین کا مسح شروع ہوتا، یہ دونوں حدیثیں حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل ہیں کہ مسح صرف

خفین کے بالائی حصہ پر ہونا چاہیے۔

آگے چل کر مصنفؒ نے میزہ بن شعبہ کی ایک اور حدیث بیان کی جس کے راوی کا تلبہ میزہ ہیں اس کے اندر مسج علی ظاہر الخفین و باطن الخفین دونوں مذکور ہے، وہ شافعیہ اور مالکیہ کی دلیل ہے۔

۳۔ قولہ قال ما كنت ادرى باطن القدمين الا الحق بالفضل اس جملہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ باطن القدمین سے مراد باطن الخفین اور غسل سے مراد مسح ہے اس صورت میں مطلب ظاہر ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو ظاہر پر رکھا جائے قدین سے قدین اور غسل سے غسل ہی مراد لیا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہو گا میں وضو میں قدین کے نچلے حصہ کو دھونا زیادہ ضروری سمجھتا تھا نسبت بالائی حصہ کے، لیکن جب میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ صرف ظاہر خفین پر مسح کر رہے ہیں اور باطن خفین پر نہیں کر رہے ہیں تو پھر میرا یہ خیال نہ رہا، میری رائے بدل گئی۔

حضرت علیؑ کے کلام کا مطلب | تمام شراح حدیث نے حضرت علیؑ کے اس کلام میں باطن الخفین سے اسفل الخفین ہی مراد لیا ہے یعنی وہ حصہ جو زمین سے متصل ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام

کی رائے یہ ہے کہ باطن الخفین سے خفین کا وہ اندرونی حصہ مراد ہے جو جسم سے متصل ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے بغیر نزع خفین کے اندرونی حصہ کا مسح کیسے ہو سکتا ہے اسی لئے شراح نے اس مطلب کو اختیار نہیں کیا لیکن فی نفسہ شیخ ابن الہمام کی رائے وقت نظر پر مبنی ہے اور ایک لحاظ سے معقول بات ہے اس لئے کہ وضو اور مسح خفین سے مقصود ازالہ حدت ہے نہ کہ ازالہ نجاست و گرد و غبار اور حدت کا تعلق بدن سے ہے لہذا خفین کا جو حصہ بدن سے متصل ہو یہی مسح کا زیادہ مستحق ہے۔

فائدہ ۴۔ حضرت علیؑ کا یہ ارشاد گرامی کہ ہمارے دین اور احکام شرع کا مدار عقل پر نہیں یہ بالکل صحیح ہے لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ دین اور شریعت کے احکام خلاف عقل ہیں، فقہاء اور اصولیین نے بہت سے احکام کو بغیر مذکر بالا کی لکھا ہے یعنی بعض احکام شرع ایسے ہیں جن تک ہماری عقل کی رسائی نہیں لیکن خلاف عقل ہونے کے قول کی جرأت کسی نے نہیں کی، اس لئے کہ محمد اللہ ہماری شریعت کے تمام احکام عقل سلیم اور فطرت کے عین مطابق ہیں، اصحاب عقل سلیم کا اولین مصداق حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں، ثم الاشمل فالاشل۔

خفییہ خنابلہ کی طرف سے حدیث کے جوابات | ۵۔ حدیث نمبر ۵۱ بن مروان الخ۔ قولہ فصیح علی الخفین واستغنیٰ یہ باب کی آخری حدیث ہے جس

میں مسح علی خفین کے اوپر اور نیچے دونوں مذکور ہے جو شافعیہ اور مالکیہ کے موافق ہے امام ابو داؤد نے اس پر کلام فرمایا ہے وہ یہ کہ ثور بن زید نے اس حدیث کو رجاء بن حیوہ سے نہیں سنا لہذا یہ حدیث منقطع ہے اور امام بیہقی نے اس حدیث کی سند میں ایک دوسری علت بیان کی ہے وہ یہ کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو کاتب

مغیرہ سے مسلماً نقل کیا ہے چنانچہ ترمذی میں عبداللہ بن المبارک نے اس حدیث کو اس طرح نقل کیا ہے عن شوریع
رجاء قال حدثت عن کاتب المغیرہ عن النجاشی عن علی بن عبد اللہ عن مسدد عن اس میں صحابی یعنی مغیرہ بن شعبہ مذکور نہیں، نیز اس
حدیث میں ایک اور جرح ہے وہ یہ کہ کاتب المغیرہ مجهول ہیں لیکن ابن ماجہ کی روایت میں کاتب المغیرہ یقین کے ساتھ
مذکور ہے اس طرح عن دترمذی کاتب المغیرہ لہذا یہ اشکال تو رفع ہو جائے گا اور دوسرے اشکالات علیٰ حالہ باقی ہیں
شافعیہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ حدیث کو ضعیف ہے لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل
جائز ہے اس لئے کہ شافعیہ اسفل غیض کے معنی کو صرف سنت اور فضیلت کہتے ہیں، لہذا کوئی اشکال کی بات نہیں۔

فضائل میں حدیث ضعیف پر عمل کے شرائط | ہماری طرف سے حضرت نے بدل میں ملائی تارکائی سے
نقل کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث ضعیف
پر عمل فضائل اعمال میں اس وقت مجھ ہے جب وہ حدیث ضعیف کسی حدیث صحیح یا حسن کے خلاف نہ ہو، نیز حدیث ضعیف پر
عمل ان فضائل اعمال میں ہو سکتا ہے جو دوسرے دلائل سے ثابت ہوں، اور جو حکم ابتدائی ہو وہاں حدیث ضعیف
پر عمل فضائل اعمال میں بھی مجھ نہیں، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ فی نفسہ ایک چیز ثابت ہے اور اس کی کوئی مزید فضیلت
کسی حدیث ضعیف سے ثابت ہو رہی ہے تو بیشک وہاں پر حدیث ضعیف معتبر ہو سکتی ہے، اور یہاں یہ اسفل خف
کے معنی کا حکم کسی حدیث صحیح سے ثابت نہیں صرف اس ضعیف حدیث میں مذکور ہے، اگر ہم اسفل خف کے معنی کو
اس حدیث کی بنا پر مان لیتے ہیں تو حدیث ضعیف پر ایک حکم شرعی کی بنا لازم آتی ہے بلقطہ دیگر حکم ابتدائی
کا ثبوت حدیث ضعیف سے لازم آتا ہے۔

نیز علماء نے حدیث ضعیف پر عمل کرنے کے لئے ایک اور قید بھی لکھی ہے، وہ یہ کہ وہ حدیث ضعیف
شدید الضعف یا موضوع نہ ہو، اور شدید الضعف کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی ہتم بالکذب یا
کثیر الغلط اور متروک نہ ہو۔

بَابُ فِي الْإِنْتِضَاحِ

۱۰۱

انتضاح کے شرائط نے متعدد معنی لکھے ہیں، ۱۔ ابن رسلان کہتے ہیں کہ الانتضاح عند الجہور مراد من الغرض بالثناء

۱۔ اس مسئلہ پر تفصیل کلام مولانا عبدالحی کھنوی کی کتاب الاجوبۃ الفاضلۃ عن الاسئله العشرۃ المتکاہدہ میں میری نظر سے گذرا ہے، اسی
طرح انہار السنن مقدمہ علامہ السنن میں بھی اس پر بحث کی گئی ہے۔

بعد الموضوع یعنی وضو سے فارغ ہونے کے بعد دفع و سادس کے لئے شرمگاہ کے مقابل کپڑے پر پانی کا پھیٹا دینا
۲۔ امام نووی فرماتے ہیں قال المققون هو الاستنجاء بالماء ۳۔ صبا على الاعضاء ۴۔ استنجاء بالماء کے وقت
شرمگاہ پر پانی ٹپکانا تاکہ قطار کا بالکل بیکار ہو جائے۔

ترجمہ البلب میں معنی کی مراد بظاہر معنی اول ہے اور معنی نے اس باب میں تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں
حدیث اول اور ثالث میں فصیح کے ان معانی مذکورہ میں سے بظاہر اول معنی مراد ہیں اور حدیث ثانی میں ظاہر ہے
کہ دوسرے معنی مراد ہیں، اور تاویل کے بعد اس کو بھی اول معنی پر محمول کر سکتے ہیں، اور ترمذی کی روایت میں
سن حدیث ابی ہریرہ مر فوعا اس طرح ہے جامع فی جہنم قال یا محمد اذ افرغت فاستنج۔ یہاں پر استنجاء کے معنیوں
معنی بلا تکلف مراد ہو سکتے ہیں ۱۔ اے محمد جب آپ وضو سے فارغ ہو جائیں تو کپڑے پر پھیٹا دے یا کریں ۲۔ جب
آپ وضو کا ارادہ فرمائیں تو اس سے پہلے استنجاء بالماء کر لیا کریں ۳۔ جب آپ وضو فرمائیں تو اعضا پر اچھی طرح
پانی بہائیں اور صرف کچھ اعضا پر اکتفا نہ کریں۔

۱۔ حدیث امام محمد بن کثیر ۲۔ قولہ عن سفیان بن العکم و شقی اس راوی کے نام میں اختلاف ہے بعض سفیان
بن الحکم کہتے ہیں اور بعض حکم بن سفیان، امام ابو حاتم رازی، علی بن مدینی اور امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ حکم بن سفیان
صحیح ہے۔

قال ابو داؤد و اذنی سفیان جماعۃ اس حدیث کی سند میں رواۃ کا جو اختلاف ہے معنی اس پر تنبیہ فرمائی ہے
ہیں وہ یہ کہ سند کے جو آخری راوی ہیں یعنی سفیان بن حکم یا حکم بن سفیان بعض رواۃ نے اس کے بعد سند میں
عن ابیہ کا اضافہ کیا ہے جیسا کہ بعد کی دونوں سندوں میں آ رہا ہے اور بعض نے عن ابیہ نہیں ذکر کیا، مصنف
فرماتے ہیں جس طرح سفیان نے اس سند میں عن ابیہ نہیں ذکر کیا اسی طرح ایک جماعت نے اس بات میں سفیان
کی موافقت کی ہے، جماعت کا مصداق جیسا کہ پہلی کے کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جو بذل میں مذکور ہے،
ابو حاتم و روح بن القاسم اور جریر بن عبد الحمید میں ان تینوں نے بھی جب اس روایت کو منصور سے ذکر کیا تو عن ابیہ

لے ردی باللفظ علی عشرة ادب ذکر فی البذل عن المافظ و غیرہ و ما مسئلانی القاسم انہم اختلفوا فی التعلیل باسم ہذا راوی، فبعضہم یقولون
سفیان بن الحکم بعضہم الحکم بن سفیان، وقال بعضہم علی القاسم یعنی عن رجل من ثقیف، و الاثر ان فی ابی بعض الرواۃ یقولون بعدہ
عن ابیہ و بعضہم لا، و ایضا صحیح الحکم بن سفیان عن ابیہ کہ قال ابیہ عن رجل من ثقیف، و الاثر ان فی ابی بعض الرواۃ یقولون بعدہ
قال البخاری لا یقال ابو زرقہ نعم

کا اضافہ نہیں کیا۔

۲۔ حدثنا اسحق بن اسماعیل الخ۔ قولنا سفیان۔ جانتا چاہئے کہ پہلی سست میں سفیان سے سفیان ثوری مراد ہیں اور اس دوسری سند میں سفیان جو ابن ابی یحییٰ سے روایت کر رہے ہیں، اس سے مراد سفیان بن عیینہ ہیں، المزمع یہی ہے کہتے ہیں سفیان بن عیینہ اس سند میں بھی عن بابہ کا اضافہ کرتے ہیں جیسا کہ ہماری اس سند میں ہے، اور بھی اضافہ نہیں کرتے، اگر اس سند میں بھی سفیان سے سفیان ثوری مراد لئے جاتیں جیسا کہ پہلی سند میں سفیان ثوری مراد ہیں تو مضمون کلام قتل ہو جائے گا کمالا یحییٰ عن الحسن بن علیہ السلام۔

بَاب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا تَوَضَّأَ

(۱)

توضا تین معنی میں مستعمل ہوتا ہے، آراءوضو، شروع فیوضو، قریغ عنوضو یہاں پر آخری معنی مراد ہے، مصنف کی غرض اختتام وضو پر جو دعاء منقول ہے اس کو بیان کرنا ہے، ابتداء وضو میں جو دعاء پڑھی جاتی ہے اس کا باب شروع میں آچکا، اب چونکہ ابواب وضو کے بیان کا خاتمہ ہو رہا ہے اس لئے یہاں اختتام کی دعاء بیان کر رہے ہیں۔

جانتا چاہئے کہ ادعیہ وضو دو طرح کی ہیں، بعض وہ جو بعد الفرائض پڑھی جاتی ہیں، اور بعض وہ جو ابتداء وضو میں ہر ہر عضو پر الگ الگ پڑھی جاتی ہیں، جن کو فقہاء دعاء الاعضاء سے تعبیر کرتے ہیں بعد الفرائض کی دعاء یعنی شہادتین احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، بلو داؤد اور ترمذی کے علاوہ صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، اور ترمذی کی روایت میں اس دعاء میں اللھم ارحمنا من التوابین، ولطیفنا من المستطہین کی زیادتی ہے جو ابو داؤد اور مسلم کی روایت میں نہیں ہے لیکن اس حدیث ترمذی میں اضطراب ہے۔

معارف السنن میں لکھا ہے کہ اذکار و ادعیہ وضو جو قوی روایت سے ثابت ہیں وہ چار ہیں تین مرفوعاً ثابت ہیں اور ایک موقوفاً علی ابی سعید الخدریؓ۔

۱۔ بسم اللہ والحمد للہ یہ ابتداء وضو میں ہے، علامہ عینیؒ نے اس کو شرح ہدایہ میں طبرانی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، (بعض فقہاء نے اس طرح لکھا ہے، بسم اللہ العظیم والحمد للہ علیٰ دین الاسلام)۔
۲۔ وہ دعاء جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی شہادتین۔

۳۔ اللھم اغفر لی ذنبی ووسع لی فی داری وبارک لی فی رزقی، رواہ النسائی وابو الحسن فی عمل الیموم واللیلۃ

۴۔ سبحانک اللھم وبعمدک لا الہ الا انت وحدک لا شریک لک استغفرک اللھم واتوب الیک رواہ النسائی

فی عمل الیوم واللیلۃ۔

میں کہتا ہوں کہ ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ میں اذکار و ضویر پر تین باب قائم کئے ہیں۔ باب التسمیۃ علی الموضوع علی ما یقول بین ظہرائی وضو، یعنی درمیان وضو کی دعا، اس میں انہوں نے صرف ایک دعا اللہم اغفر لی ذنبی الخ ذکر فرمائی ہے۔ باب ما یقول اذا خرج من وضو، اور اس میں انہوں نے دو دعائیں ذکر کی ہیں، اول سبحانک اللہم الخ ثانی شہادتین۔ حافظ ابن القیم نے ان چار میں سے تین ذکر کی ہیں درمیانی کو نہیں لیا۔

اس کے بعد جانا چاہئے کہ بعض کتب خفیہ و شافعیہ جیسے طحاوی اعضا و وضو کی ادعیہ کی بحث | روضۃ المحتاجین اور انوار ساطعہ وغیرہ میں دعاء الاعضاء کے نام سے

ہر ہر عضو کی الگ الگ دعائیں لکھی ہیں روضۃ المحتاجین کا محشی لکھتا ہے کہ یہ دعائیں تالیخ ابن حبان وغیرہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد طرق سے منقول ہیں، یہ روایات اگرچہ ضعیف ہیں لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے، اور علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بجائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرنے کے سلف صالحین کی طرف منسوب کرنا زیادہ اولیٰ ہے، نیز انہوں نے لکھا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ سے ان دعاؤں کے بارے میں سوال کیا گیا تو حافظ صاحب نے فرمایا یہ موقوفات ثابت نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ حافظ ابن القیمؒ ابن العربیؒ ابن دقین العیدؒ اور امام نوویؒ نے کتاب الاذکار میں لکھا ہے کہ اشعار وضو کی دعائیں بے اصل ہیں بلکہ ابن دقین العیدؒ نے لکھا ہے۔ يجب الاقتصار علی الواسد کہ جو دعائیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں ان ہی پر اکتفاء کرنا چاہیے میں کہتا ہوں کہ یہ ابن دقین العیدؒ کی اپنی رائے ہے، ورنہ جو فقہار قائل ہیں وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ان ادعیہ کو مسنون ہونے کی نیت سے نہ پڑھا جائے بلکہ مستحب السلف ہونے کی حیثیت سے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ حاشیہ بدل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بے اصل نہیں کہا جاسکتا، یہ صحیح ہے کہ ان کے ثبوت میں ضعف ہے، مولانا عبدالحی صاحب نے سعایہ میں ان ادعیہ پر بحث فرمائی ہے اور ان کی اصل لکھی ہے، احقر عرض کرتا ہے کہ علامہ طحاویؒ کی بات بہت موزوں اور معتدل ہے کہ ان ادعیہ کو مسنون نہ قرار دیا جائے بلکہ مستحب العلماء سمجھتے ہوئے ان کو پڑھا جائے۔

حدثنا احمد بن سعيد الهمداني الخ - قوله خدام انفسنا تاذب الرعاية

مضمون حدیث

مضمون حدیث یہ ہے کہ عقبہ بن عامرؒ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ میں (فتوحات سے پہلے) اپنے خادم خود ہی تھے تو کرچا کر اس وقت ہمارے پاس نہیں تھے، اپنے اونٹوں کو باری باری خود ہی چرایا کرتے تھے ایک مرتبہ کی بات ہے کہ جب میرے چرانے کی باری تھی میں اونٹوں کو شام کے وقت چراگاہ سے لے کر واپس لوٹا تو آبادی میں پہنچ کر دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو وعظ

فرما رہے ہیں، آگے مضمون حدیث ظاہر ہے۔

قولہ فتحت لہ ابواب الجنۃ الثانیۃ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت کے آٹھ دروازے ہیں، حالانکہ دوسری احادیث میں جنت کے دروازوں کی تعداد اس سے بہت زائد آئی ہے۔ اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ یہاں پر من مقرر ہے ای من ابواب الجنۃ الثانیۃ جیسا کہ ترمذی کی۔ البتہ جمعہ، دوسرا جواب وہ ہے جو کتب میں لکھا ہے، وہ یہ کہ دروازے دو طرح کے ہوتے ہیں ایک داخلی و باہر دنی اور ایک بیرونی یعنی مصدر دروازے اور پھاٹک، تو یہاں پر مصدر دروازے مراد ہیں جو سکتا ہے وہ صرف آٹھ ہی ہوں جیسا کہ جہنم کے بارے میں آتا ہے کہ اس کے اندر سات دروازے ہیں۔

علماء نے ان آٹھ دروازوں کے نام بھی لکھے ہیں۔ باب الایمان، باب الصلوۃ، باب الصیام اس کا دوسرا نام باب الریان بھی ہے) باب الصدقہ، باب الکلمین القیظ، باب الرافضین، باب الجہاد، باب التوبۃ، مطلب یہ ہے کہ جس شخص میں ان اعمال میں سے جس عمل کا غلبہ ہو گا وہ اسی دروازے سے داخل ہوگا۔

قولہ ثریع نظروہ الی السماء اس سے معلوم ہوا کہ وضو کے بعد شہادتین پڑھتے وقت نظر آسمان کی طرف اٹھانا چاہئے، بہت سے فقہار نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

بَابُ الرَّجُلِ یَصَلِّی الصَّلَاةَ بِوُضْوءٍ وَاحِدٍ

(۵)

اس باب کا مقابل باب الرجل یجد الوضوء من غیر حدیث شریع ابواب وضو میں گزر چکا ہے۔

مسئلۃ الباب میں اقوال علماء | مسئلہ مترجم بہا میں چار قول ہیں بعض صحابہ اور تابعین جیسے عبداللہ بن عمر، ابو موسیٰ اشعری، عبیدہ سلمانی اور سعید بن السیب سے

منقول ہے کہ وضو نکل صلوۃ مطلقاً واجب ہے، اور ظاہر یہ وشیعہ کہتے ہیں وضو نکل صلوۃ صرف متعین کے حق میں واجب ہے، اور ابراہیم حنفی فرماتے ہیں ایک وضو سے صرف پانچ نمازیں پڑھ سکتے ہیں اس کے بعد عادۃ وضو ضروری ہے اور جہور علماء ائمہ اربعہ فرماتے ہیں کہ ایک وضو سے جتنی چاہیں نمازیں پڑھ سکتا ہے جب تک حدیث لاحقہ نہ ہو۔

۱۔ حدیثنا محمد بن عیسیٰ الخ۔ قولہ عن عمرو بن عامر البعلی، جاتا چاہئے کہ عمرو بن عامر وہ ہیں ایک البعلی اور ایک الانصاری، یہاں پر البعلی کی تصریح ہے، اور اس کے بالفاظی ترمذی میں الانصاری کی تصریح ہے لیکن یہاں ابو داؤد میں آگے آ رہا ہے ہوا بن اسد بن عمرو (یہ ابواسد کینت نہیں ہے بلکہ اضافی معنی مراد ہیں) مطلب یہ ہے کہ یہ عمرو بن عامر وہ ہیں جن کے بیٹے کا نام اسد ہے، اس کا اتفاقاً تو یہی ہے کہ یہ بعلی ہوں، اس لئے کہ اسد عمرو بن عامر بعلی

ہی کے بیٹے ہیں نہ کہ انصار کے۔

راوی سند عمرو بن عامر کی تحقیق | لیکن حضرت مہاجر بن یزیدؓ نے بذل میں یہ تحقیق فرمائی

بجلی نہیں، اس لئے کہ تقریب التہذیب میں عمرو بن عامر کے نام پر تمیز کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحابہ سہ کے راوی نہیں، اور عمرو بن عامر الانصاری پر جماعت کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحابہ سہ کے راوی ہیں، نیز عمرو بن عامر بجلی طبقہ سادسہ کے ہیں اور انصاری طبقہ خامسہ کے طبقہ خامسہ کے روادہ کہلاتے ہیں جنہوں نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہوا اور طبقہ سادسہ کے رجال وہ ہیں جن کا شمار کسی صحابی سے ثابت نہیں، اور یہاں پر عمرو بن عامر لو کہہ رہے ہیں کہ میں نے انس بن مالک سے سوال کیا، لہذا یہ عمرو بن عامر طبقہ سادسہ کے نہیں ہو سکتے بلکہ طبقہ خامسہ کے ہیں، اور وہ الانصاری ہیں نہ کہ البجلی۔

۲- قولہ صلی یوم الفتح خمس صلوات بوضوء واحد یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ والے روز پانچوں نمازیں ایک ہی وضو سے ادا فرمائیں اور صحیح علیہ السلام نے بھی فرمایا، اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میں نے آج آپ کو ایسا کام کرتے دیکھا جس کو آپ اس سے پہلے نہ کرتے تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصداً ایسا کیا۔

ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی مراد اس کام سے صلوات خمسہ کو ایک وضو سے ادا کرنا ہے، صحیح علیہ السلام سے سوال متعلق نہیں اس لئے کہ صحیح علیہ السلام تو آپ اسفار میں عام طور سے کرتے ہی تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصداً ایسا کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ تجدید وضو ضروری نہیں۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے پہلے ہر نماز کے لئے جو وضو فرماتے تھے وہ وجوباً تھا یا استحباباً؟ امام طحاویؒ فرماتے ہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ایک یہ کہ آپ وضو لکل صلوة بطریق وجوب فرماتے ہوں، اور پھر یہ وجوب فتح مکہ کے دن شروع ہو گیا، ہوا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ وضو لکل صلوة استحباباً فرماتے ہوں اور پھر فتح مکہ کے روز آپ نے بیان جواز کے لئے اس کو ترک فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی اقرب الی الصواب ہے اس پر علامہ شوکانیؒ نے اضافہ فرمایا کہ عبداللہ بن حنظلہؓ کی حدیث (جوابہ وادو میں باب السواآت میں پہلے گزر چکی ہے) اس سے احتمال اول کی تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروء میں آپ پر وضو لکل صلوة واجب تھی، لیکن امام طحاویؒ کا یہ کہنا اس کا نسخ فتح کے روز ہوا صحیح نہیں، بلکہ نسخ اس سے پہلے غزوہ خیبر کے سفر میں مانتا ہے گویا کہ سید بن النعمانؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں ہم غزوہ خیبر کے سفر میں حضور کے ساتھ تھے جب آپ مقام مہاجر پر پہنچے جو کہ خیبر کے قریب ہے تو

وہاں آپ نے نماز عصر اور اس کے بعد پھر نماز مغرب ایک ہی وضو سے ادا فرمائی، اور یہ واقعہ فتح مکہ سے ایک سال پہلے کا ہے۔

بَابُ فِي تَفْرِيقِ الْوُضُوءِ

(۳۰)

تفریق سے مراد ترک موالاة ہے یعنی اعضاء وضو کے غسل میں تفریق کرنا۔

موالاة فی الوضوء میں مذاہب ائمہ | یہ گذشتہ الباب میں آچکا کہ مالک کے یہاں موالاة فی الوضوء واجب وضو باطل ہے، البتہ نسیان کی صورت میں صاف ہے اور کتب مالکیہ میں موالاة کو فورے ہی تعبیر کیا گیا ہے اسی طرح حنابلہ کے یہاں بھی موالاة فرض ہے ان کے یہاں نسیان سے بھی ساقط نہیں ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک موالاة مرت سنت ہے، امام شافعی کے دونوں قول ہیں، ابن رسلان فرماتے ہیں امام شافعی کے قول قدیم میں موالاة واجب ہے اور اربع الروایات میں احمد بھی یہی ہے، اور قول جدید امام شافعی کا اور روایت ثانیہ امام احمد کی مثل حنفیہ کے ہے (کنانی ہاشم البذل)

حدیثنا حارون بن معروف الخ۔ قولنا مرجع فالحسن۔ حاصل مضمون یہ ہے کہ ایک شخص نے حضور کے سامنے وضو کیا، اور اس کے پاؤں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ارشاد فرمایا ارجع فاحسن وضو یعنی جاؤ اپنی وضو کو درست کرو، حضرت سہارنپوری بذیل میں تحریر فرماتے ہیں احسان وضو کی شکل یہ ہے کہ جو کچھ خشک رہ گیا ہے اس کو ترک کر لیا جائے، پس اس سے غسل اعضاء میں تفریق کا جواز ثابت ہو گیا۔ امام خطابی شافعی اور ابن بطلان مالکی نے اس حدیث سے وجوب موالاة پر استدلال کیا ہے۔

حدیث الباب سے وجوب موالاة پر استدلال درست نہیں | لیکن امام نوویؒ نے ان کے استدلال کو رد فرمایا ہے، اور یہ لکھا ہے کہ یہ استدلال کم از کم ضعیف ورنہ باطل ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو احسان وضو کا حکم فرمایا ہے اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ استیناف وضو کیا جائے، دوسرے یہ کہ بقنا حصہ خشک رہ گیا ہے اس کو ترک کر لیا جائے، اذاجار الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں اگر آپ اعادۃ وضو کا حکم فرماتے تب استدلال صحیح تھا اگرچہ اس وقت بھی یہ احتمال ہے کہ اعادہ کا حکم بطریق استحباب ہو نہ بطریق وجوب۔

۳۔ حدیثنا حیوۃ بن شیبہ الخ۔ قولنا فامروہ ان یعید الوضوء اس حدیث میں آپ نے اعادۃ وضو کا حکم فرمایا

جس سے بظاہر قائلین موالات کی تائید ہوتی ہے، لیکن اول تو یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں بقیہ بر، الولید راوی ہیں جو حجت نہیں، ابو شہر غسانی ان کے بارے میں فرماتے ہیں احادیث بقیہ لیست بنقیہ فسن مہما علی تقیہ تیرودہ مدلس ہیں، اور یہاں بطریق عنعنہ روایت کر رہے ہیں، اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ اعادہ وضوء کا حکم آپ نے بطریق استحباب فرمایا ہو۔

جو حضرات وجوب موالات کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیت وضوء میں صرف غسل اعضا اور مسح راس کا حکم فرمایا ہے، اس میں موالات کا کہیں ذکر نہیں، نیز امام بیہقیؒ نے ابن عمرؓ کا ایک اثر مجمع ذکر کیا ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے بازار میں وضوء کیا اور صرف غسل وجہ دیدین اور مسح راس کیا اور نماز جنازہ پڑھانے کے لئے مسجد میں تشریف لے گئے، وہاں پہنچ کر جلا حاضرین کے سامنے مسح علی الخفین کیا، جب کہ وضوء خشک ہو چکی تھی اور اس پر حاضرین میں سے کسی نے نکیر نہیں کی، (منہل)

احادیث الباب کا خلاصہ خلاصہ کہ اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، تینوں کا مضمون مشترک ہے کہ ایک شخص وضوء کرنے کے بعد وضوء کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کے پاؤں کا ایک حصہ ناخن کے برابر خشک رہ گیا تھا، ان تین احادیث میں سے پہلی اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو احسان وضوء کا حکم فرمایا، ظاہر ہے کہ ان دو حدیثوں سے تو موالات پر استدلال صحیح نہیں، اور تیسری حدیث میں البتہ آپ نے اعادہ وضوء کا حکم فرمایا، اس کا جواب ہم دے چکے ہیں۔

باب اذا شاك في الحدث

(۱۰)

لوا قضي وضوء کی ابتداء جاننا چاہئے کہ باب سابق یعنی باب تفريق الوضوء تک احکام و مسائل وضوء مصنف کی ترتیب کے مطابق پورے ہو گئے، اب مصنف کا مقصود لوا قضي وضوء کو بیان کرنا ہے، جس کی ابتداء اس سے اگلے باب الوضوء من قبلہ سے ہو رہی ہے گویا وہ لوا قضي وضوء کا پہلا باب ہے، اور یہ باب بطور تمہید اور توطیہ کے ہے اس لئے کہ شک فی الحدث میں دونوں جہتیں ہیں، ناقض ہونے کی بھی اور نہ ہونے کی بھی، گویا یہ ادنیٰ درجے کا ناقض ہے اس لئے مصنف اس باب کو شروع میں لائے ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے، اس کتاب کے ابواب بہت مہذب و مرتب اور قابل تعریف ہیں فللہ در المصنف۔

جاننا چاہئے کہ حدث کے لغوی معنی تجد و یجد وجود بعد العدم کے ہیں اور شرعاً حدث نام ہے اس حالت کا جو ناقض طہارت ہو، اس کی جمع اعداد آتی ہے جیسے سبب کی جمع اسباب۔

مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ | مسئلہ الباب مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو پہلے سے بالیقین طہارت حاصل ہے اور اس کے بعد زوال طہارت میں تردد اور شک واقع ہو رہا ہے تو یہ کچھ مضر نہیں، البتہ لا یزول الا بشئ یعنی یقینی بات کو یقین ہی ختم کر سکتا ہے، امام مالک کی اس میں مختلف روایات ہیں، ایک مثل جمہور کے، دوسری روایت یہ ہے کہ شک فی الحدیث مطلقاً ناقض ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ اگر خارج صلوۃ شک واقع ہو تب تو ناقض ہے لہذا بغیر اعادۃ وضو کے نماز نہ شروع کرے، اور اگر داخل صلوۃ شک طاری ہو تو پھر ناقض نہیں اور یہی مذہب ہے حسن بصری کا۔

داخل صلوۃ اور خارج صلوۃ میں فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حدیث میں فی الصلوۃ کی قید مذکور ہے اور دوسری وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر داخل صلوۃ شک فی الحدیث کو ناقض قرار دیا جائے تو اس سے ابطال عمل لازم آتا ہے، اور یہ لا یتطاولوا علیہما لکفر کے خلاف ہے اور خارج صلوۃ میں یہ غرائی لازم نہیں آتی لہذا وہاں شک فی الحدیث کو ناقض قرار دیا جائے گا، لیکن حافظ ابن حجر نے مالکیہ کے اس استدلال پر اعتراض کیا ہے کہ ابطال عمل تو اس وقت لازم آئے گا جب شک فی الحدیث کی حالت میں صحت صلوۃ کو تسلیم کیا جاتے اور صحت صلوۃ اس وقت ہو سکتی ہے جب شک فی الحدیث ناقض وضو نہ ہو، سو اگر شک فی الحدیث فی الواقع ناقض نہیں تو خارج میں بھی ناقض نہ ہونا چاہئے، اور اگر فی الواقع ناقض وضو ہے تو ابطال عمل کہاں۔

۱۔ حدیث شافعیہ بن سعید الخ۔ قولہ عن حماد، یعنی سعید بن السیب اور عباد بن تیمم دونوں روایت کرتے ہیں عباد سے من کا نام عبداللہ بن زید بن عامر ہے۔

قولہ شکی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرجل یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو نماز کی حالت میں کچھ محسوس کرے مثلاً بطریق شک دوہم کے خروج ریح وغیرہ، تو آپ نے فرمایا یہ شخص نماز سے نہ ہٹے جب تک اپنے کان سے ریح کی آواز نہ سنے یا ناک سے بدبو نہ محسوس کرے، کان اور ناک سے محسوس ہونا چونکہ ذریعہ ہے حصول یقین کا اس لئے آپ نے اس کو ذکر فرمایا، ورنہ مقصود حصول یقین ہے خواہ وہ جیسے بھی حاصل ہو۔

حدیث میں فی الصلوۃ کی قید سے بعض مالکیہ نے استدلال کیا کہ یہ حکم یعنی شک کا ناقض نہ ہونا داخل صلوۃ کے ساتھ خاص ہے خارج صلوۃ میں اگر شک واقع ہو تب پھر یہ حکم نہیں۔

جانتا چاہئے کہ یہ لفظ عن عبد شکی یہاں پر اور اسی طرح سلم کی روایت میں بصیغہ مجہول وارد ہے اور الرجل نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا، فاعل شکایت کون ہے؟ اس روایت سے کچھ معلوم نہیں ہوتا

لیکن بخاری کی روایت سے اشارۃً اور ابن خزیمہ کی روایت سے مراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ فاعل یہی عم عباد ہیں جو سند میں مذکور ہیں، امام نووی فرماتے ہیں فاعل معلوم ہونے کے بعد بھی اس لفظ شکی کو بعینہً معروف نہیں پڑھ سکتے، علامہ عینی نے امام نووی کے کلام کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ فاعل معلوم ہونے کی صورت میں اس کو معروف پڑھ سکتے ہیں، اور خیر فاعل راجع ہوگی عم عباد کی طرف اس لئے کہ اس کا فاعل ہونا معلوم ہو گیا، حضرت نے بذل میں یہ ساری بات نقل فرمانے کے بعد سکوت فرمایا ہے، لیکن واضح رہے کہ امام نووی کی بات درست ہے عینی کی تردید صحیح نہیں، وجہ اس کی یہ ہے یہ لفظ سلم اور ابو داؤد کی روایت میں شکی یار کے ساتھ لکھا ہے اور اس صورت میں اس کو مجہول پڑھنا متعین ہے، اس لئے کہ ناقص واوی ہونے کی وجہ سے شکی فعل مجہول یار کے ساتھ اور شکی فعل معروف الف کے ساتھ لکھا ضروری ہے جس طرح دعاء و عفا فعل معروف الف کے ساتھ لکھا جاتا ہے، اور جب فعل مجہول ہوں گے تو یار کے ساتھ لکھے جائیں جیسے ذہبی و بخاری اسی طرح یہ لفظ شکی بھی ہے البتہ ترکیبی فعل معروف بھی یار کے ساتھ لکھا جائے گا اس لئے کہ یہ ناقص یا ئی ہے، غلام یہ کہ فاعل متعین ہونے کے بعد ہی لفظ شکی یہاں پر مجہول ہی پڑھا جائے گا نہ کہ معروف، کذا افتادہ العلامة، السندی فی معاشیۃ الناس فی وہکذا سمعت من شیخی مولانا محمد اسعد اللہ رحمہ اللہ۔

۲۔ حدیثا موسیٰ بن اسماعیل الا۔ قولہ فی جدید حرکتہ فی دہرہ اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے، وہ یہ کہ ریح القبل ناقض ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ناقض ہے، اور مالکیہ کے یہاں ناقض نہیں، اور حنفیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں امام محمد کہتے ہیں ناقض ہے اور امام کوفی کہتے ہیں ناقض نہیں۔

قولہ حق یسج صوفیٰ اور جدید ریحاً یہ ہم پہلے بھی بتا چکے ہیں کہ سماع صوت اور وجدان ریح کنایہ ہے حصول یقین سے یعنی جب تک ریح خارج ہونے کا یقین نہ ہو اس وقت تک محض دہر میں سرسراہٹ اور حرکت ہونے سے وضو باطل نہ ہوگی، چونکہ سماع صوت اور وجدان ریح حصول یقین کا ذریعہ اور سبب ہیں اس حیثیت سے ان کو ذکر کیا ورنہ لازم آئے گا کہ جو شخص اٹھ اور انشم ہو اس کی کبھی خروج ریح سے وضو نہ ٹوٹے۔

۱۔ اس لئے کہ بخاری شریف میں یہ لفظ الف کے ساتھ اس طرح وارد ہے عن عبد اللہ شکانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرجل اس کا فعل معروف ہونا متعین ہے۔
۲۔ امم بہرہ اور انشم میں کی قوت شامہ ضائع ہو گئی ہو۔

باب الوضوء من القبلة

(۳)

یہاں سے نواقص وضوء کا بیان شروع ہو رہا ہے، اس دنیا میں کسی حالت کو دوام اور بقا نہیں، ہر کالے را
زوالے قبلہ، یعنی قبلۃ المرأة سے مراد مس المرأة ہے، مس المرأة ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ
کے یہاں مطلقاً ناقض ہے، اور حنفیہ کے یہاں مطلقاً ناقض نہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، اگر مس المرأة
شہوت کے ساتھ ہو تو ناقض وضوء ہے ورنہ نہیں۔

در اصل یہ مسئلہ قرآن کریم میں آیت تیمم اور احجام بعد منکر من الغائط
اور مستحوا النساء میں مذکور ہے، اس میں دو قراتیں ہیں، ایک لستم
النساء باب مجرد سے، دوسرے لستم النساء باب مغالطت سے

مس المرأة کے ناقض وضوء ہونے کا
مسئلہ قرآن میں مذکور ہے یا نہیں

امام شافعی فرماتے ہیں کہ لمس اپنے معنی حقیقی یعنی لمس بالید پر محمول ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مس المرأة ناقض
وضوء ہے، اور احسان کہتے ہیں کہ لمس سے جماع مراد ہے اس لئے کہ رئیس التفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس
کی تفسیر جماع ہی کے ساتھ کی ہے اور علماء نے لکھا ہے حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر دوسروں پر راجع ہے، نیز اس آیت
میں دوسری قرات لستم والی اس سے خفیہ کے معنی کی تائید ہوتی ہے لہذا اگر لستم والی قرات لمس بالید کے معنی
کے زیادہ قریب ہے تو لستم والی قرات اقرب الی معنی الجناح ہے جیسا کہ ابو جبر جصاصؒ نے تحریر فرمایا ہے۔

تیز خفیہ نے آیت کو جس معنی پر محمول کیا ہے اس میں زائد اقا دیت ہے اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ جس طرح حدیث اصغر میں تیمم شروع ہے اسی طرح حدیث اکبر میں بھی شروع ہے بخلاف شافعیہ کی تفسیر کے کہ اس سے
تیمم جنب کا حکم معلوم نہیں ہوتا، نیز خفیہ کی تائید احادیث الباب سے بھی ہو رہی ہے اس لئے کہ ان احادیث سے
بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مس المرأة ناقض وضوء نہیں، خفیہ کے مسلک میں حدیث اور آیت کے درمیان تعارض ہے
سلاستی ہے، اور شافعیہ کی تفسیر حدیث الباب کے معارض بڑی رہی ہے اسی لئے شافعیہ حضرات حدیث الباب کی
تضعیف یا تاویل کے درپے ہیں جیسا کہ آگے معلوم ہو جائے گا۔

حضرات مالکیہ اور حنابلہ نے اس آیت اور احادیث کے تعارض کو دفع کرنے کے لئے ایک دوسری شکل اختیار
فرمائی وہ یہ کہ مس المرأة اگر شہوت کے ساتھ ہے تب تو ناقض ہے ورنہ نہیں لہذا آیت شریفہ
میں لمس سے مس بالشہوت مراد ہے اسی لئے اس کو ناقض وضوء قرار دیا ہے اور حدیث میں مس سے مس بلا شہوت
مراد ہے اسی لئے وہ ناقض وضوء نہیں ہوا۔ قال ابو الدود وهو مسل

حدیث الباب پر مصنف کا نقد | جاتا چاہئے کہ قبیل مرآة کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی جو حدیث ہے اس کو مصنف نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے، ایک بطریق ابراہیمؓ کی

عائشہؓ، دوسرے بطریق حبیب بن ثابتؓ عن عروہؓ، اور ہر دو طریق پر مصنف نے کلام فرما کر حدیث کو ضعیف قرار دیدیا۔
 طریق اول پر کلام یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، اس لئے کہ اس کو ابراہیمؓ کی عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں حالانکہ تمیمی کا سماع عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ انقطاع صرف اس طریق میں ہے، اس کے علاوہ دوسرے بعض طرق انقطاع سے سالم ہیں چنانچہ یہ روایت دارقطنی میں موجود ہے اور اس کی سند میں ابراہیمؓ اور عائشہؓ کے درمیان واسطہ مذکور ہے عن ابیہیم النبی عن ابیہ عن عائشہؓ یہ طریق انقطاع سے سالم ہے۔

۲۔ قولہ حدثنا الاعمش عن حبیب بن ثابت عن عروہ یہ حدیث عائشہؓ کا دوسرا طریق ہے اس کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں قال ابو داؤد وہكذا رواة زائدة وعبد الحميد عن الاعمش یعنی وہ نے جس طرح اس حدیث کو انکس سے نقل کیا اسی طرح زائدہ اور عبد الحمید نے نقل کیا، مطلب یہ ہے کہ دیقع کی روایت میں جس طرح عروہ غیر ضعیف، واضح ہوا ہے اسی طرح ان دونوں کی روایت میں بھی واضح ہوا ہے۔

اس کے بعد مصنف نے اس حدیث کو انکس سے ایک اور طریق سے ذکر کیا ہے ثنا عبد الرحمن بن مفرء قال ثنا الاعمش اس میں تصریح ہے اس بات کی کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر نہیں بلکہ عروہ المزنی ہیں اور آگے چل کر بھی مصنف نے بعض انہ حدیث کے کلمات نقل کر کے یہی ثابت کرنا چاہا ہے کہ یہ عروہ عروہ المزنی ہیں، اور عروہ المزنی بالاتفاق مجہول ہیں، لہذا پہلے طریق پر تو یہ کلام ہوا کہ وہ مرسل یعنی منقطع ہے مگر اس دوسرے طریق پر یہ کلام ہوا کہ اس میں عروہ المزنی ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں، لہذا حدیث الباب جو ضعیف کا مستدل ہے وہ ثابت نہیں۔

قال ابو داؤد قال یحیی بن سعید القطان الرجل المصنف کہتے ہیں کہ یحیی بن سعید قطان نے ایک شخص سے کہا (اس شخص سے مراد علی بن یحییٰ شیخ بخاری ہیں) کہ میری طرف سے لوگوں سے کہہ دو کہ اعمش کی یہ حدیث (حدیث الباب) اور وہ دوسری حدیث جو مستحاضہ کے بارے میں ہے جس میں ہے انہا تنوضا محل صلوٰۃ میرے نزدیک یہ دونوں حدیثیں غیر معتبر اور لاشی کے درجہ میں ہیں دیکھو دوسری حدیث آگے ابواب الاستحاضہ میں باب من قال قتل من طهر الی طہر تک آ رہی ہے)

یہ دونوں حدیثیں کیوں غیر معتبر اور لاشی محض کے درجہ میں ہیں؟ اس کی وجہ مصنف آگے سفیان ثوریؓ سے نقل کرتے ہیں وروی عن الثوری انہ قال المصنف یعنی سفیان ثوریؓ فرماتے ہیں حبیب بن ابی ثابت جب بھی روایت کرتے ہیں عروہ المزنی ہی سے روایت کرتے ہیں یعنی عروہ بن الزبیر سے روایت نہیں کرتے لہذا حدیث الباب

میں جو عروہ ہیں وہ عروہ المزنی ہوئے اور وہ بالاتفاق ضعیف و مجہول ہیں۔

مصنف کی رائے تو یہی ہے کہ حدیث الباب میں عروہ سے عروہ المزنی مراد ہیں لیکن سفیان ثوری نے جو قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ حبیب بن ابی ثابت عروہ بن الزبیر سے مطلقاً روایت نہیں کرتے یہ قاعدہ کلیہ مصنف کو تسلیم نہیں چنانچہ فرماتے ہیں قال ابو داؤد و قد روی حمزة الزيات عن حبیب بن عروہ بن الزبیر عن عائشة حدیثاً صحیحاً اس سند سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب بھی عروہ بن الزبیر سے بھی روایت کرتے ہیں لہذا بالکلیہ ان سے روایت کی نفی کرنا درست نہیں۔

یہاں پر صاحب معارف السنن سے تسامح ہوا وہ یہ کہ وہ فرماتے ہیں امام ابو داؤد کے نزدیک حدیث الباب کی سند میں عروہ سے عروہ بن الزبیر مراد ہیں، بذل الجہود میں حضرت کی وہی رائے ہے جو ہم نے بیان کی۔

عروہ سے عروہ بن الزبیر مراد ہونے کے قرائن | اس کے بعد جانا چاہئے کہ ہمارے حضرت سہارن پوری نے بذل الجہود میں اس بات پر نصف درجہ میں سے ناظر قرائن تحریر فرمائے ہیں کہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں عروہ المزنی نہیں، لہذا مصنف کی بات ہمیں تسلیم نہیں، وہ قرائن یہ ہیں ۱۔ عبد الرحمن بن مغراء جن کی روایت میں عروہ المزنی ہونے کی تصریح ہے، وہ ضعیف ہیں ۲۔ ابن ماجہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں دیکھنے نے عبد الرحمن بن مغراء کی مخالفت کی ہے اور ان کو عروہ بن الزبیر قرار دیا ہے ۳۔ اس سند میں عروہ سے نقل کرنے والے اصحاب ہیں جو جمیع کا صیغہ ہے اور میں راوی سے ایک جماعت نقل کرتی ہو وہ معروف ہو گا نہ کہ مجہول، اور عروہ المزنی بالاتفاق مجہول ہیں لہذا یہ عروہ عروہ المزنی نہیں ہو سکتے، ۴۔ عروہ بن الزبیر معروف راوی ہیں اور عروہ المزنی مجہول ہیں اور اکثر روایات میں عروہ مطلقاً بغیر نسبت کے وارد ہوا ہے، اور محدثین کے یہاں راوی غیر منسوب کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ معروف پر محمول ہوتا ہے، لہذا یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہوئے نہ کہ عروہ المزنی ۵۔ اس روایت میں ہے نقض لہامن حی الا انت یعنی جب حضرت عائشہ نے عروہ کے سامنے مجملاً بیان کیا کہ حضور نے اپنی ازواج میں سے کسی زوجہ کی تعظیم کی تو اس پر عروہ بولے وہ کون ہے تم ہی تو ہو گی، اس پر وہ ہنس پڑیں، یہ سوال و جواب قرینہ ہے اس بات پر کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہیں اس لئے کہ عروہ بن الزبیر اور حضرت عائشہ کے درمیان بے تکلفی اور کثرت سوال و جواب مشہور و معروف ہے نہ کہ حضرت عائشہ اور عروہ المزنی کے درمیان ۶۔ دارقطنی اور مسند احمد کی بہت سی روایات اس پر دال ہیں کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہیں، ۷۔ اس سند میں عروہ المزنی سے روایت کرنے والے ان کے شاگرد اصحاب ہیں جو مجہول ہیں، لہذا یہ سند غیر معتبر ہے، غرضیکہ مصنف نے حدیث الباب کے ہر دو طریق پر جو نقد کیا وہ رفع ہو گیا۔

حدیث الباب کی تائید میں دوسری روایات | اس کے علاوہ بھی بہت سی روایات حدیث بخاری وغیرہ میں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سمرۃ ناطقہ و منور نہیں، ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں رات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سنانے لگتی ہوتی تھی اور آپ نماز پڑھتے ہوئے اور میرے پاؤں آپ کے سجدہ کی جگہ ہوتے فاذا اراد ان یجعد غبرنی فحقت رجلی اور ایک روایت میں ہے فاذا اراد ان یترک یترک یعنی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں جانے کا ارادہ فرماتے تو میرے بدن پاؤں وغیرہ کو چھو دیتے جس سے میں ان کو سمیٹ لیتی، یہاں پر عین حالت نماز میں سمرۃ پایا جسدہا ہے، حافظ ابن حجر نے اس کی تائید کی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بجائے ہویا یہ آپ کی خصوصیت ہے، یہ سب باتیں ایسی ہی ہیں اپنے مسلک کی حیات کے لئے۔

امام بیہقی کے زعم میں حدیث کا محل | اور امام بیہقی نے تو ایک عجیب بات فرمائی وہ یہ کہ یہ حدیث دراصل کتاب الصوم کی ہے جو قبلہ العاصم کے ہاتھ میں تھی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل وہو صائم کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت صوم میں تقبیل فرماتے تھے مگر بیان کرنے والے راویوں سے اس میں شک واقع ہوا اور اس طرح روایت کر دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقبیل کے بعد نماز کے لئے تہجد بیدار نہ فرماتے تھے، حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں امام بیہقی کا بلا دلیل رواۃ کی تضعیف کرنا اور ان کو وہم کا شکار قرار دینا دیانت کے خلاف ہے، واللہ الموفق۔

قال ابوہریرۃ وحدثہ عنی حمزۃ الزیات انہ فرغت سہارنپوری نے بدل میں لکھا ہے غالباً اس حدیث صحیح سے مراد وہ حدیث ہے جو ترمذی کی کتاب الحدیث میں اس سند سے مذکور ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اللہم عافی فی جسدی و عافی فی بصری و ابعث الیہ الوارث منی لا الہ الا اللہ الخیر یوسف بن ابی اللہ، رب العرش العظیم والعبد البتہ رب العالمین لیکن ترمذی کی سند میں عروۃ بن الزبیر ہونے کی تصریح نہیں، ہو سکتا ہے کہ امام ابو داؤد کے نزدیک وہ عروۃ بن الزبیر ہی ہوں۔

باب الوضوء من مسن الذکر

۳۱

مذاہب ائمہ | مسئلہ الباب مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مس ذکر ناطقہ و منور ہے امام احمد کے نزدیک مطلقاً اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک اذا کان المس باطن الکف، اور حنفیہ کے نزدیک مطلقاً ناطقہ نہیں ہے، مصنف نے یہاں پر دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب سے مس ذکر کا ناطقہ ہونا اور دوسرے باب سے ناطقہ ہونا ثابت کیا ہے۔

اس باب میں مصنف نے حدیث بئرہ بنت صفوان ذکر فرمائی ہے جس سے اس ذکر کا تاقض و ضور ہونا معلوم ہوتا ہے، ہماری طرف سے اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں تفسیف اور تاویل یا ترجیح۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث الباب کا جواب | اور بئرہ کے درمیان یا مروان کا واسطہ ہے یا اس کے شرطی کا، مروان غیر ثقہ ہیں ان کی روایت قابل استدلال نہیں، حضرت لنگوئی کی تقریر الکوکب الدردی میں ہے، اما مروان فبغبت، اظہر من الشمس واثبت من الأسس واما الشرطی فمجهول کمالی عن۔

مجمہور نے اس کے دو جواب دیئے ہیں، بعض نے یہ کہا کہ مروان حجت اور قابل استدلال ہیں، امام بخاری نے ان کی روایت کو اپنی مجموعہ میں لیا ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ مروان حجت نہیں لیکن یہ روایت بدون مروان کے بھی ثابت ہے، یعنی عروہ براہ راست بئرہ سے روایت کرتے ہیں، چنانچہ ابن حبان نزہتے ہیں ومعناہ ان نعتج بمروان لکن لم یقتضہ من وجہ قول مروان یعنی عروہ نے مروان کے قول پر قناعت نہیں کی بلکہ انہوں نے براہ راست بئرہ سے جا کر اس سند کو دریافت کیا، لہذا مروان سند کے درمیان سے نکل گئے۔

ہماری طرف سے پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ امام بخاری نے ان کی روایت کو لیا ہے، اور یہ رجال بخاری میں سے ہیں، لیکن بخاری کے ان رجال میں سے ہیں جن پر نقد اور طعن کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر نے مروان کو مقدمہ فتح الباری میں اس فصل میں ذکر کیا جس میں بخاری کے متکلم فیہ رواۃ ذکر کئے گئے ہیں، اسامی علی فرماتے ہیں کہ محدثین نے امام بخاری پر مروان کی روایات کی تخریج پر نقد کیا ہے، اس کے علاوہ دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاری نے ان کی روایات کو متابعت میں لیا ہے نہ کہ اصول میں اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ امام بخاری نے مروان کی ان روایات کو لیا ہے جس کو انہوں نے اپنی امارۃ سے پہلے بیان کیا ہے اور امارۃ کے بعد کی روایات کو نہیں لیا ہے، اور دوسری بات کا جواب وہ ہے جو خود مہدی کے کلام سے مستنبط ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ حدیث بئرہ کی تخریج شیخین نے اس لئے نہیں کی کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس روایت کو عروہ براہ راست بئرہ سے روایت کرتے ہیں یا بواسطہ مروان اور اس کے شرطی کے، معلوم ہوا کہ مروان کا واسطہ ہونا امر محقق نہیں۔

امام ابو داؤد نے مروان کے واسطہ دانی روایت کو لیا ہے اور امام ترمذی نے دو نوں طریق کو ذکر کیا ہے اور نسائی میں ایک روایت بلا واسطہ ہے اور ایک بواسطہ مروان اور ایک بواسطہ عروہ (شرطی)۔

حدیث الوضوء من مس الذكر ما قول ہے | ہم نے شروع میں کہا تھا کہ اس حدیث کے دو جواب ہیں، اول تفسیف جس کا بیان آچکا، دوسرے ترجیح

یا تاویل، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک دوسرے باب کی حدیث یعنی حدیث طلق راجح ہے، اس لئے کہ وہ روایت الرجال کے قبیل سے ہے، دوسرے اس لئے کہ اس کی سند میں کوئی اختلاف و اضطراب نہیں ہے، علی بن مرثیٰ فرماتے ہیں موعندی احسن من حدیث بشرہ۔ اور اگر تاویل کی جائے تو اس کا دروازہ بھی مفتوح ہے، متعدد تاویلیں ہیں، برا۔ حدیث بسرہ استصحاب پر محمول ہے، ۲۔ و ضرر بنوی پر محمول ہے اور یہ اس لئے تاکہ روایات میں تضاد پیدا نہ ہو، ۳۔ معقول علی ما اذا خرج من الذکر شیء لاجل اللہ، ۴۔ مس۔ ذکر سے مراد من الذکر بفرج المرأة ہے جس کو مباشرت فاحشہ کہتے ہیں، اور یہ ہمارے یہاں بھی ناقض و ضومہ ہے، ۵۔ مس۔ سے مراد من عند الاستجمار ہے، لہذا استجمار ناقض ہونا نہ کہ مس۔ شافعیہ نے اس سلسلہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بھی پیش کی ہے جو دار قطنی میں ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اذا افشى احدکم بیده الى فرجه فليتوضأ۔

باب الرخصة في ذلك

(۵)

جانتا چاہئے کہ پہلے باب کی حدیث یعنی حدیث بسرہ، اور اس باب کی حدیث یعنی حدیث طلق دونوں سنن اربعہ کی روایات ہیں، یحییٰ بن یحییٰ میں سے کسی میں نہیں ہیں، البتہ حدیث بسرہ موطا مالک، معجم ابن خزيمة اور مجمع ابن حبان دونوں میں ہے، اور حدیث طلق سنن اربعہ کے علاوہ معجم ابن حبان، بیہقی اور طیحاوی میں ہے۔

حدیث الباب پر شافعیہ کا نقد اور اس کا جواب

اندر ایک راوی ہیں قیس بن طلق ان کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں قد سألنا عن قیس بن طلق فذكر عنده من بعضہ ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کو فرما رہے ہیں ہم نے ان کے بارے میں معلومات کیں مگر پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کون ہیں؟ ہم یہ کہتے ہیں کہ جن حضرات محدثین نے اس حدیث کی تصحیح یا تحصیل کی ہے ظاہر بات ہے کہ ان کو قیس بن طلق کے بارے میں معلومات حاصل ہوں گی اور کن عرف حجت ہوتا ہے من لم يعرف پر۔

دوسرا جواب جمہور نے اس حدیث کا یہ دیا کہ یہ حدیث طلق منوط ہے حدیث ابو ہریرہؓ سے جس سے مس ذکر کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے (جس کے الفاظ پہلے باب کے اخیر میں گذر چکے) اس لئے کہ حدیث طلق مقدم ہے حدیث ابو ہریرہؓ پر، کیونکہ قدم طلق مدینہ منورہ میں ہجرت کے پہلے سال ہوا تھا جس وقت مسجد بنوی کی تاسیس ہو رہی تھی، اور حضرت ابو ہریرہؓ کا اسلام مکہ میں ہے امام بنوی صاحب الحاشیہ نے یہی جواب دیا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ دعویٰ فتح کا ثبوت دو باتوں پر موقوف ہے، اول یہ کہ مسجد نبوی کی بناء حضور کے زمانہ میں صرف ایک ہی مرتبہ سلعہ میں ہوئی، اور دوسری بات یہ کہ قدم طلق صرف ایک ہی مرتبہ ہوا جس وقت مسجد نبوی کی تعمیر ہو رہی تھی، اسکے بعد پھر دوبارہ مدینہ میں آنے کی قوت نہیں آئی، اور حال یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں ثابت نہیں اس لئے کہ مسجد نبوی کی تعمیر حضور کے زمانہ میں دو مرتبہ ہوئی جیسا کہ علامہ نور الدین مہودی نے دفتار الوفا میں تصریح کی ہے، پہلی مرتبہ سلعہ میں اور دوسری مرتبہ فتح خیبر کے بعد سلعہ مجزم، نیز دوسری بات بھی ثابت نہیں اس لئے کہ واقعہ دی اور ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ قدم طلق وفد بنو حنیفہ میں ہوا تھا، اور اس وفد کا قدم سلعہ الوفا میں ہوا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قدم طلق دوبار ہوا سلعہ اور سلعہ مجزم تو ہو سکتے ہیں سابع طلق دوسری مرتبہ میں ہوا ہو، لہذا فتح کا دعویٰ ثابت نہیں ماس بحث کو امامی الاحبار میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

بَابُ لَوْضُوءٍ مِنْ لَحُومِ الْاَبِلِ

۵

مذاہب ائمہ | مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لحم ابل ناقض وضوء نہیں، امام احمد بن حنبل اور اسحق بن راہویہ اس کے قائل ہیں، شافعیہ میں سے امام بیہقی نے بھی اس کو اختیار کیا ہے اور اس کی وجہ انہوں نے یہ لکھی ہے کہ حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے ان صح حدیث الوضوء من لحوم الابل قلت ہا، یعنی اگر وضوء من لحوم الابل کی حدیث ثابت ہو جائے تو پھر میں اس کا قائل ہوں اس پر امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دو حدیثیں ملے اور ثابت ہیں، ایک حضرت ہریر بن عازبؓ کی حدیث جو ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ میں ہے، دوسرے حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث جو مسلم میں ہے، ابن العربیؒ اور امام نوویؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ کہتے ہیں هذا المذهب اتفقوا وان كان الجہور من خلافہ، لیکن غلط فہم اور ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں۔

حدثنا عثمان بن ابي شيبة الزهري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من لحوم الابل فقال

قد وضوا منها۔

جمہور کی طرف سے حدیث کا جواب | یہ حدیث حنا بلہ وغیرہ کی دلیل ہے، اور مصنف بھی حنبل ہیں، ان کا میلان بھی اسی طرف ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جو وضوء من لحوم الابل کے قائل نہیں انہوں نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں۔

اول یہ کہ ان احادیث میں وضوء سے وضوء شرعی نہیں بلکہ وضوء لغوی مراد ہے اس لئے کہ لحم ابل میں دوسرے زائد ہوتے ہیں اور عبد اللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے لأن أوثقاً من العظيمة المشبهة أحب الي من أن الوضوء

من المصنعة الطيبة اس کے علاوہ بھی بعض دوسرے آثار صحابہ میں جن کی تخریج امام محمد اویسی نے کی ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ان احادیث کو وضو شرطی پر محمول کیا جائے تو پھر یہ منسوخ ہیں اس حدیث جابر سے
جن کی تخریج اصحاب السنونے کی ہے، جس کے الفاظ ہیں کان آخر الامور من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء
مما است التماس۔

امام نووی وغیرہ نے قول نسخ پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ جس حدیث کو آپ ناسخ مان رہے ہیں یعنی ترک الوضوء
مما است النار وہ عام ہے اور وضوء من لحوم الابل والی حدیث خاص ہے، عام خاص کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا،
بلکہ خاص عام پر راجع اور مقدم ہوتا ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دریا گیا کہ ہم وضوء من لحوم الابل کو منسوخ
اس میثیت سے نہیں مان رہے کہ وہ خاص ہے اور دوسری حدیث عام ہے بلکہ اس میثیت سے کہ یہ خاص اس
عام کے افراد میں سے ایک فرد ہے پس جب عام منسوخ ہو گیا تو وہ جمیع افرادہ منسوخ ہو گا۔
لیکن یہاں پر ابن قیمؒ نے ایک بات کہی جو بڑی قوی ہے وہ یہ کہ آپ ترک الوضوء مما است النار والی حدیث
کو ناسخ اور وضوء من لحوم الابل والی حدیث کو منسوخ مان رہے ہیں، حالانکہ وضوء من لحوم الابل کا مسئلہ ماست النار
سے متعلق ہی نہیں ملے کہ امام احمدؒ جو وضوء من لحوم الابل کے قائل ہیں، وہ اس سے ہر حال میں وضوء کے
قائل ہیں خواہ لحم ابل کا انگ نے سس کیا ہو یا نہیں، لحم ابل نسیج اور غیر نسیج میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ کتب منابہ
جیسے نیل المارب وغیرہ میں اس کی تصریح ہے۔

حضرت سہارنپوریؒ نے بدل میں اس کا جواب دیا ہے ان غنم فقتلنا یعنی اگر آپ اس مسئلہ میں
تعمیم کرتے ہیں کہ لحم ابل سے وضوء ہر حال میں واجب ہے خواہ وہ کچا ہو یا پکا تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ جس طرح اس
حدیث میں کچے اور پکے کی قید نہیں اسی طرح اس میں کھانے کی بھی قید نہیں لہذا آپ کو لحم ابل کے سس سے بھی وضوء
کا قائل ہونا چاہئے نماہوجوا بکوفہ وجوابنا انا حقر کتابہ کہ یہ بس ایسا ہی الزامی جواب ہے اس سے تشفی
نہیں ہوتی۔

قولہ لا تصلوا فی مبارک الابن مبارک جمع ہے مبارک کی بروزن جعفر یعنی اونٹوں کا باڑہ ان کے بندھنے
کی جگہ اس پر تو اتفاق ہے کہ مبارک ابل میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لیکن آگے پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ
محم بھی ہے یا نہیں؟ حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں نماز صحیح ہے اور ظاہر یہ وحنابلہ کے یہاں مبارک ابل میں نماز صحیح
ہیں اور امام مالکؒ سے دور دایتیں ہیں۔ الاعادة فی الوقت لا الاعادة مطلقاً، نیز جو حضرات فساد نماز کے قائل
ہیں ان کے یہاں فساد ہر حال میں ہے خواہ محل ظاہر ہی کیوں نہ ہو۔

قولہ فانہا من الشیاطین یہ ضمیر یا تو مبارک کی طرف راجع ہے اس صورت میں مضاف مقدر ہو گا، اعیاناً

ماوی الشیاطین، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر راجع ہے اہل کی طرف اس صورت میں لازم آئے گا کہ اہل شیاطین کی نسل سے ہو بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے تو لہذا اس میں ماہر اور بعض نے یہ کہا کہ اس سے مقصود نفور اور شرارت میں تشبیہ ہے اور بعض نے کہا کہ شیطان دو ہیں ایک تو وہی جو جنات کی نسل سے ہے اور معروف ہے دوسرے ہر سرکش اور شریر پر بھی شیطان کا اطلاق ہوتا ہے کیلئے مقرر جنہو شیطان (کمافی القاموس)

اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ مبارک اہل میں نماز پڑھنے کی طہارت نہیں کیا ہے؛ بعض نے کہا کہ اہل اہل کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اونٹوں کی آڑ میں بیٹھ کر استسما کرتے ہیں، وقین لا ینظفھا اہلھا یعنی مبارک اہل کو اونٹ والے صاف سترا نہیں رکھتے، وقین لئنار الاہل وشوادھا یعنی اونٹ بڑا شریر ہوتا ہے اچھا اور بدکٹا رہتا ہے اس سے مصلی کو ضرر جسمانی پہنچنے کا اندیشہ ہے، وقین لاجل ثقل راعثھا الکوبۃ یعنی راکھ کریمہ کی وجہ سے مانتے ہیں اور کتاب الام میں امام شافعی سے منقول ہے کہ کراہت کی وجہ قرب شیطان ہے کیونکہ حدیث میں اہل کو من جنس الشیطان کہا گیا ہے۔

قولہ وثلث من الصلوۃ فی مواضع الغنم: مراد بعض جمع ہے سر بعض کی بردن مجلس، مراد بعض غنم میں بالاتفاق نماز بلا کراہت جائز ہے۔

قولہ فاستسما بربکم: بعض نے کہا کہ غنم کو برکت اہل کے مقابل میں کہا گیا ہے یعنی اہل ایک موذی جانور ہے بخلاف غنم کے کہ اس سے اذیت نہیں پہنچتی، اور بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے اس لئے کہ ایک روایت میں ہے الغنم بروحۃ اور ایک روایت میں ہے ام ہانی فرماتی ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اتخذی غنما فان فیہا برکتا تیر ایک روایت میں ہے الغنم من ذوات الجنۃ۔

بول ما کول اللحم کے طہارت کی بحث | اس کے بعد جانتا چاہئے کہ علماء کی ایک جماعت نے صلوۃ فی مواضع الغنم کی حدیث سے ابوالدین غنم کی طہارت پر

استدلال کیا ہے اس لئے کہ مراد بعض غنم ان چیزوں سے خالی نہیں ہوتے اور اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں نماز پڑھنے کی اجازت مرحمت فرمائی، پھر ان حضرات نے ابوالدین کو بھی اسی پر قیاس کیا بلکہ تمام ہی ما کول اللحم جانوروں کو غنم پر قیاس کر کے ان کے ابوالدین کو طہارت قرار دیدیا، یہی سیات کہ مبارک اہل میں تو نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے سو اس کی وجہ وہاں نجاست کا ہونا نہیں بلکہ دوسرے اسباب ہیں اونٹ کی شرارت وغیرہ جو پہلے بیان کئے جاچکے، یہ قائلین طہارت امام اوزاعی، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی اور ائمہ اربعہ میں سے امام مالک، امام احمد اور ثناء فیہ میں سے ابن المنذر، ابن حبان اور ابو سعید الصخری اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمہم اللہ ہیں۔

اور حنفیہ اکثر ثناء فیہ اور جمہور علماء نجاست کے قائل ہیں، جمہور کی دلیل حدیث استترھوا من البول ہے،

رواہ الدارقطنی والحاکم وصححه نیز حدیث المروعی القبرین جو کہ متفق علیہ ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا اما ہذا افکان لا یستنزه من البول۔

جاننا چاہیے کہ حدیث الباب آگے کتاب الصلاۃ میں باب لنہی عن الصلاۃ فی مبارک الاہل کے ذیل میں آرہی ہے یہاں پر حدیث کا جز اول یعنی وضو من حیث الاہل مقصود ہے اور کتاب الصلاۃ میں حدیث کا جز ثانی مقصود ہے۔

باب الوضوء من مس اللحم النتی وغسلہ

جاننا چاہیے کہ غسلہ کے عطف میں دو احتمال ہیں، اول یہ کہ اس کا عطف الوضوء پر ہو اور الوضوء میں الف لام مضارع الیہ کے عوض ہے، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب وضوء الرجل من مس اللحم النتی ویاب غسل الرجل ای یدہ من مس اللحم النتی، ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہے کہ کچھ گوشت کو چھونے سے وضو شرعی واجب ہے یا صرف غسل ہی جس کو وضو لغوی بھی کہتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ غسلہ کا عطف اللحم پر مانا جائے، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب الوضوء من مس اللحم النتی ویاب الوضوء من غسل اللحم، ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہوگا کہ کچھ گوشت کو چھونے اور اسکے دھونے سے وضو کے بیان میں، یعنی اگر کوئی شخص گوشت کو دھوئے تو کیا اس سے وضو ہے؟ عطف کے سلسلے میں حضرت سہارنپوریؒ نے بذیل میں احتمال اول ہی لکھا، احتمال ثانی استاد محترم مولانا اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا تھا۔

ترجمۃ الباب کی غرض

یہاں پر سوال یہ ہے کہ کچھ گوشت کے چھونے سے جمہور علماء اور ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی وضو شرعی یا وضو لغوی واجب نہیں، پھر مصنفؒ نے ترجمۃ الباب کیوں قائم کیا؟ جواب یہ ہے کہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیبؒ سے اسکے بارے میں وضو منقول ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ نے عن سعید بن المسیب انہ قال من مشہ یتوضأ، اور حسن بصریؒ و عطاءؒ سے منقول ہے انہ یغسل یدہ اذا لمس اللحم النتی انہ روایات پر رد کرتے کے لیے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ قال ہلال لا اعلمہ، اس سند میں ہلال کیے استاد عطار کے استاد ابو سعید خدریؒ ہیں لیکن ہلال یوں کہتے ہیں کہ مجھے اس میں تردد ہے کہ عطار اس حدیث کو ابو سعیدؒ سے روایت کرتے ہیں یا کسی اور صحابی سے باقی ظن غالب یہی ہے کہ وہ اس کو ابو سعیدؒ سے روایت کرتے ہیں، ہلال کا یہ کلام نقل کر کے میں مصنفؒ کے استاد کے الفاظ در مختلف ہیں چنانچہ ایک استاد (ابن العلاء) نے قما طرح نقل کیا لا اعلم الا عن ابنی سعید اور مصنف کے مدح سے رواستاد (ابوبکر) نے اس طرح نقل کیا ارأہ عن ابی سعید صرف لفظوں کا فرق ہے حاصل سب کا یہی ہے کہ ہلال اس میں تردد و ظاہر کر رہے ہیں کہ عطار کے استاد اس میں ابو سعیدؒ ہیں یا کوئی اور صحابی ظن غالب یہی ہے کہ ابو سعید خدریؒ ہیں کذا استفاد من المنہل والظاہر عندی ان التردد فی تسمی الصحابی بن فی ذکر الصحابی اذا حدیث رواہ بعضہم (کما سیأتی) مرسلہ بدو ذکر الصحابی۔

مضمون حدیث

قوله عن ابی سعید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ بجلالہ المضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؒ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضورؐ نماز کے لئے مسجد تشریف لے جا رہے تھے، راستہ میں ایک لڑکے پر گزرا جو کبیری ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال اتار رہا تھا (اس غلام سے مراد معاذ بن جبلؓ ہیں جیسا کہ طبرانی کی روایت میں ہے) مگر چونکہ وہ لڑکا نا تجربہ کار تھا، کھال اتارنا اچھی طرح نہیں جانتا تھا، یہ دیکھ کر

آپ نے اس سے ارشاد فرمایا تیغ حتی امی یثک کہ پرے ہٹ میں تجھ کو کھال اتار کر دکھاتا ہوں کہ بکری کی کھال کیسے اتاری جاتی ہے چنانچہ آپ نے بڑی پھرتی و چستی کے ساتھ مردانہ وار ایک دم کھال اور گوشت کے بیچ میں زور سے اپنا ہاتھ داخل کیا یہاں تک کہ آپ کا دست مبارک کھال کے اندر غائب ہو گیا اور خدا کی دیر میں کھال کو گوشت سے جدا کر کے آگے تشریف لے گئے اور مسجد میں جا کر لوگوں کو نماز پڑھائی نماز سے پہلے نہ وضو فرمائی نہ ہاتھ دھویا۔

ترجمہ الباب ثابت ہو گیا کہ کچے گوشت کو چھونے کے بعد نہ وضو شرعی کی ضرورت ہے نہ غسل ید کی سبحان اللہ! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا شان عالی ہے، خراج مبارک میں کس قدر سادگی ہمت و جوا غمردی۔ تیر ہر وقت کے ضروری کاموں سے واقفیت اور اس میں بچہ بوجھ صلی اللہ علیہ وسلم علیہا وسلم۔

بَابُ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الْمَيْتَةِ

(۱۰)

جس طرح لمبہ زوجہ کے چھونے سے وضو وغیرہ واجب نہیں ہوتی اسی طرح مس میت سے وضو واجب نہیں ہوتی، مسئلہ الباب میں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں۔

قولہ عن جعفر عن ابیہ، یہ جعفر و ابیہ میں جو جعفر صادق کے ساتھ مشہور ہیں ان کے والد کا نام محمد ہے جن کا لقب باقر ہے، اور وہ بیٹے ہیں علی بن حسین کے جن کا لقب امام زین العابدین ہے جو حضرت حسین بن علیؑ کے بیٹے ہیں۔

قولہ من السرقا داخل من بعض العالیۃ، عالیہ حوالی کا مفرد ہے حوالی مدینہ مدینہ میں وہ محلے اور بستیاں ہیں جو مدینہ کی مشرقی جانب میں واقع ہیں۔

مضمون حدیث | مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عوانی مدینہ تشریف لے جا رہے تھے، آپ کا گزردہاں کے ایک بازار میں کوہا، محابہ کرام آپ کے دائیں بائیں ساتھ جا رہے تھے کہ آپ کا گزربکری کے ایک مردار بچہ پر ہوا جس کے کان چھوٹے چھوٹے تھے اور وہ بچہ ایک کوڑی پر پڑا ہوا تھا آپ چلتے چلتے ٹھہر گئے محابہ کرام بھی ٹھہرے، آپ نے اس بکری کے بچہ کا کان پکڑ کر فرمایا ایک عیب ان هذا لا بدی ہو یہ الفاظ یہاں پر نہیں ہیں مسلم کی روایت میں ہیں یعنی آپ نے محابہ کرام سے فرمایا کوئی تمہیں سے اس کو ایک درہم میں لے گا؟ محابہ نے عرض کیا کہ اس کو تو کوئی مفت بھی نہ لے گا چہ جائیکہ قیمت دے کو تو اس پر اپنے ارشاد فرمایا اللہ للہ دنیا اھون علی اللہ من هذا علیک یعنی اللہ تعالیٰ شانہ کے نزدیک ساری دنیا اس سے بھی زیادہ ذلیل ہے جتنا یہ بکری کا بچہ تمہارے نزدیک ذلیل ہے۔

قولہ مجدی اسبق متب، مجدی کے معنی ہیں بکری کا بچہ آنک کا اطلاق قاتل الاذنین، مقطوع الاذنین اور

اور ملحق الاذین (جس کے کان سرے بالکل ملے ہوئے ہوں) اللہ تبارک و تعالیٰ نے یہاں پر صغیر الاذین مراد ہے کس قال النودی اس لئے کہ سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے کان تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ایک کان کو پکڑا تھا۔

جانتا چاہئے کہ یہ حدیث دراصل کتاب انزہ کی ہے، چنانچہ امام مسلم اور ترمذی نے اس کو مفصلاً کتاب الزہد میں ذکر کیا ہے، امام ابو داؤد کو چونکہ اس سے طہارت کا ایک فقہی مسئلہ مستنبط کرنا تھا اس لئے انہوں نے اس کو یہاں کتاب الطہارت میں ذکر کیا **فصل در المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ**۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم باب فی ترک الوضوء مما مست النار

اس باب کے شروع میں تسمیہ ابو داؤد کے اکثر نسخوں میں ہے، مگر کسی شارح نے اس سے تعرض نہیں کیا کہ یہ بسم اللہ کیوں لکھی ہے؟ احقر کی سمجھ میں یہ آیا کہ خطیب بغدادی نے سنن ابو داؤد کا تجزیہ کر کے اس کو تیس اجزاء بنائے ہیں جیسا کہ بخاری شریف کا تجزیہ مشہور ہے اس کے تیس پارے ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بدل میں اس کا اتمام فرمایا ہے کہ ہر پارے کے شروع میں ہر جزہ کی تعیین کی ہے، چنانچہ یہاں پر بھی بدل کے حاشیہ میں لکھا ہوا ہے **الجزء الاول**۔ تو چونکہ یہاں سے دوسرا پارہ شروع ہوتا ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ بعض نا سخیں نے اس مناسبت سے یہاں **بسم اللہ** لکھ دی ہو اور اگر اس کو مصنف کی طرف سے مانا جائے تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنف کو اس کتاب کی تصنیف کے وقت یہاں پہنچ کر فترۃ واقع ہوئی ہو پھر جب یہاں سے تالیف کا سلسلہ شروع ہوا تو بسم اللہ لکھی۔ بخاری شریف میں بھی کہیں کہیں اسی طرح پچ میں بسم اللہ آ جاتی ہے، اس کی بھی شرح بخاری مختلف توجیہات کیا کرتے ہیں۔

مسئلۃ انبأ میں اختلاف ائمہ | مسند مترجم بہا میں صدر اول میں اختلاف رہ چکا ہے بعض صحابہ و تابعین جیسے حضرت ابو ہریرہؓ، زید بن ثابتؓ، عمر عبداللہؓ، عمر اور عمر بن عبد العزیزؓ ابن شہاب زہریؓ، مسیلمیؓ وغیرہ امت النار سے وجوب و فروع کے قائل تھے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صدر اول کے بعد اختلاف مرتفع ہو گیا اور اب علماء کا ترک و ضرور پر اجماع ہو گیا ہے۔

وضوء مما مست النار میں مصنف کا مسلک | ہندہ کی رائے جو بہت غور و خوض کے بعد قائم ہوئی ہے، یہ ہے کہ امام ابو داؤد علیہ الرحمہ اس مسئلہ میں جمہور سے متفق نہیں، وہ وضوء مما مست النار کے قائل ہیں اس لئے کہ انہوں نے اس باب کے بعد ایک دوسرا باب

اور قائم کیا ہے باب التشديد في ذلک باب اول سے تو مضغ نے وضوء ماست النار کا منسوخ ہونا ثابت کیا جیسا کہ اس باب کی احادیث سے بھی معلوم ہو رہا ہے اور ترجمہ ثانی سے دوبارہ وجوب وضوء کو ثابت کر رہے ہیں گویا نسخ سابق کا نسخ ہو گیا جس کے معنی یہ ہوئے کہ اس مسئلہ میں دوم ترجمہ نسخ ہوا ہے۔

وہ احکام جن میں تعدد نسخ ہوا چنانچہ علماء نے بعض ایسے احکام شہادہ کرائے ہیں جن میں تعدد نسخ ہوا ہے اور منجملہ ان کے وضوء ماست النار بھی ہے، چنانچہ قاضی ابو بکر بن العربیؒ شریعہ ترمذی میں فرماتے ہیں کہ قبلہ، تکایح متعادلہ اور لوم حرہ اہلہ ان تینوں میں دوم ترجمہ نسخ واقع ہوا ہے، وہ فرماتے ہیں ولا احفظ رايتنا ان تيمنا کے علاوہ چوتھی چیز میرے ذہن میں نہیں ہے، اس پر علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ابو العباس الغزالیؒ فرماتے ہیں کہ چوتھا حکم وضوء ماست النار ہے علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ان چاروں کو ایک جگہ نظم کر دیا ہے یہ

داريج دجتر والنسخ لها جاءت بها النصرو والآثار
بقية وقتية وحسب كذا القصور لما تمت النار

۲۔ حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال — قوله مضغ النبي صلى الله عليه وسلم حضرت مغيرة بن شعبه فرماتے ہیں کہ ایک رات میں حضور کا بہان ہوا، یہ روایت شامل ترمذی میں بھی ہے، اور اس کے لفظ میں مضغ مع النبي صلى الله عليه وسلم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور کے بہان نہیں تھے بلکہ حضور کے ساتھ کسی اور کے بہان تھے، حضرت شیخ نور الشرح مقدمہ فرماتے تھے کہ اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ دراصل حضرت مغیرہ بن شعبہ بہان تو حضور ہی کے تھے لیکن اس دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم مع اپنے بہانوں کے دوسری جگہ موجود تھے، لہذا دونوں طرح کہنا صحیح ہے۔

دو حدیثوں میں رفع تعارض قوله واخذ الشفرة اس سے معلوم ہوا کہ گوشت کو چاقو سے کاٹنا جائز ہے، اور ابو داؤد کی کتاب الاطعمہ میں ایک حدیث ہے لا تقطعوا اللحم بالسنين دونوں میں تعارض ہے، جواب یہ ہے کہ کتاب الاطعمہ والی حدیث ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزیؒ نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے اور اگر اس کو صحیح مانا جائے تب یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ مانعت اس صورت میں ہے جبکہ گوشت کو چھری سے کاٹ کر پھرا ہی سے کھایا بھی جائے، اور اگر چھری سے کاٹ کر پھر ہاتھ سے اس کو منہ میں رکھے تو جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس کا مدار حاجت اور ضرورت پر ہے منہ اس صورت میں ہے جب بلا ضرورت شخص شکفا استعمال کی جائے۔

قوله وقال ما لم يثبت يداه وقام يصلي ثم يرت يداه یہ جملہ تنبیہ کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، اس کے اصلی معنی فقر و ذلت کی بددعا کے ہیں، لیکن یہ معنی یہاں ملا نہیں ہیں۔

مضمون حدیث

مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت میسر بن شعبہ فرماتے ہیں کہ میں حضور کا ہمان تھا، آپ مجھ پر ہوا گوشت اپنے دست مبارک سے مجھ کو چھری سے کاٹ کاٹ کر عنایت فرما رہے تھے، اسی اشار میں حضرت بلالؓ آگئے اور انھوں نے نماز کی اطلاع کی، ان کی اطلاع پر حضور نماز کے لئے فوراً اٹھ گئے، لیکن تنبیہاً آپ نے ارشاد فرمایا تربت یدہا اس لئے کہ ان کیلئے اولیٰ یہ تھا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمان نوازی میں مشغول تھے تو کچھ دیر تو کھت کرتے۔

اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث میں تو ہے اذ احضر العشاء والنساء فاجابوا بالانشاء یعنی جب نماز اور کھانا دونوں حاضر ہوں تو کھانے کو مقدم کرنا چاہئے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ تقدیم طعام کا حکم غیر امام کے لئے ہے، امام راتب کے لئے نہیں ہے اور ابن رسلانؒ نے لکھا ہے کہ تقدیم طعام دالی حدیث حالت صوم یا حالت جوع پر معمول ہے، اس تقدیم طعام دالی حدیث پر کلام ہمارے یہاں ابواب الاستنجار میں باب الوصل یصلی وهو حافق کے ذیل میں گذر چکا ہے۔

قولہ وكان شاذی و فی فقط فی علی موالیہ الخ حضرت میسرؓ کہتے ہیں کہ اتفاق سے اس روز میری لیں بڑھی ہوئی تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لب کے نیچے سواک رکھ کر اوپر سے بالوں کو تراش دیا، یا یہ فرمایا کہ (نماز کے بعد آکر) کاٹ دیں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ میزبان کو ہمان کی مصلحت اور اس کے احوال کا تقصد کرنا چاہئے، گویا ہر طرح سے اس کی خدمت کرے، سبحان اللہ! کیا اخلاق نبوی ہیں اور ہمارے مذہب اسلام کی تعلیمات کس قدر عمدہ ہیں۔

حدثنا موسى بن سهل الخ - قولہ عن جابر عن کان آخر الامور عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مسانیت النار حضرت جابرؓ کی یہ حدیث اس بارے میں غریب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل ترک الوضوء مسامت النار ہے چنانچہ جمہور علماء نے اس حدیث سے وضوء مسامت النار کے نسخ پر استدلال کیا ہے، امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں اس کی تصریح کی ہے۔

قال ابو داؤد وهذا المختار من الحديث الاول یہ قال ابو داؤد، ذرا مہتمم باثان ہے محتاج توضیح ہے امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کوئی مستقل حدیث نہیں بلکہ حدیث سابق کا اختصار ہے، حدیث سابق کے راوی بھی حضرت جابرؓ ہی ہیں، اس کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں ایک روز میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خبز و لحم پیش کیا آپ نے اس کو تھوڑا نوش فرمایا اور اس کے بعد وضوء فرما کر ظہر کی نماز ادا فرمائی، نماز چونکہ درمیان میں پڑھی تھی اس لئے نماز سے فارغ ہو کر آپ نے باقی کھانا منگایا اور اس کو نوش فرمایا، اس کے بعد جب دوسری نماز پڑھی تو اس کے لئے آپ نے وضوء نہیں فرمائی، امام ابو داؤدؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب اصل حدیث یہ ہے

جس کا مضمون ہم نے ابھی بیان کیا تو اسی کا اعتبار ہو گا۔ اب اگر اصل حدیث سے وضو مہانت النار کے نسخ پر استدلال صحیح ہے تو اس حدیث کا ان اخرا لامرین الخ سے بھی صحیح ہے، اور اگر اس سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں تو اس حدیث سے بھی صحیح نہیں۔

لہذا دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حدیث طویل سے نسخ پر استدلال صحیح ہے یا نہیں؛ خود کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث سابق سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ آپ نے تناول لحم کے بعد ظہر کی نماز کے لئے جو وضو فرمائی اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہ وضو مہانت النار کے اکل کی وجہ سے تھی، دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ وضو کرنا اس لئے تھا کہ پہلے سے آپ کو وضو نہ تھی، اور وضو مہانت النار کا اس وقت تک حکم ہی نہیں ہوا تھا وہ اس قصہ کے بعد ہوا لہذا اس احتمال ثانی کی صورت میں نسخ پر استدلال صحیح نہیں واذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں اگر حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کان اخرا لامرین الخ مستقل حدیث ہوتی تب بیشک اس سے نسخ پر استدلال صحیح تھا، یہ امام ابو داؤد کے کلام کی تشریح ہے، امام بیہقی نے بھی مصنف کے کلام کا یہی مطلب سمجھا اور یہی غرض بیان کی ہے۔

دوسرے لفظوں میں اس کی مزید وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ان دونوں حدیثوں کا مدار محمد بن المنکدر پر ہے، ان کے دو شاگرد ہیں، ابن جریج اور شعیب بن ابی حمزہ، ابن جریج نے تو محمد بن المنکدر سے اصل حدیث بلا کسی اختصار اور تغیر کے نقل کی اور شعیب بن ابی حمزہ نے اپنے نزدیک اس حدیث کا ایک مفہوم متعین کر کے اس کو مختصراً روایت کیا، اور مفہوم سمجھنے میں ان سے غلطی ہوئی اور کہہ دیا کہ کان اخرا لامرین بن رسول اللہ ترک الوضو مہانت النار لیکن امام ابو داؤد کی یہ بات کہ ثانی حدیث، حدیث اول ہی کا اختصار ہے، ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختصار ماننے میں راوی کی طرف وہم کی نسبت لازم آتی ہے، کیونکہ حدیث اول سے نسخ پر استدلال واقعی صحیح نہیں ہے جیسا کہ آپ بھی فرما رہے ہیں، الحاصل حدیث جابر مستقل حدیث ہے اور نسخ کے بارے میں صریح ہے لہذا قال الجہو

مضمون حدیث حدیثنا احمد بن عمرو الخ قولہ لعلہ را بیتی سابقہ سبعۃ معید بن شامۃ المرادی کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں مصر میں عبد اللہ بن الحارث صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے میں نے ان سے مصر کی ایک مسجد میں سنا وہ فرما رہے تھے کہ ایک مرتبہ کی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ ایک صحابی کے گھر میں ہم سات یا چھ آدمی تھے، ان میں سے ایک میں تھا، اس طرف کو حضرت بلالؓ گزرے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع کی، میں ہم وہاں سے چل دیئے راستہ میں ہمارا گزرا ایسے شخص پر ہوا جن کے یہاں باندی

لہ لیکن مصنف امام فہم وہ اپنی رائے میں متغیر بھی ہو سکتے ہیں دوسروں کی رائے کے وہ پابند نہیں ہیں بلکہ مصنف کی بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، رواۃ اس طرح کے تصرف کر دیا کرتے ہیں۔

اچھ پر رکھی ہوئی پک رہی تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابہ سے دریافت کیا کہ تمہاری ہانڈی اچھی طرح پک گئی؟ ان صحابی نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ! میرے ہاں بپ آپ پر قربان ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ہانڈی میں سے ایک بوتلی نکالی اور اس کو سٹخ میں رکھ کر چہاتے ہوئے سجدہ پڑے گئے، مسجد پہنچ کر نماز کی نیت باندھ لی۔

قولہ وانما انظر الیہ اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ یہ واقعہ میں نہ اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے اور چشم دید واقعہ نقل کر رہا ہوں، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ گذشتہ واقعہ اس وقت میری نظروں میں پھر گیا، اور اس واقعہ کے بیان کے وقت نقشہ یا شکل میرے سامنے آ گیا۔ یہ دراصل تعلق و محبت کی بات ہوتی ہے، اور صحابہ کرام کی محبت کا تو کہنا ہی کیا۔

اس حدیث سے بھی ترک الوضوء حاشیہ النار ثابت ہوا ہے جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے۔

باب التشدید فی ذلک

⑤

گذشتہ باب جس کا ترجمہ قریب الوضوء حاشیہ النار ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے حاشیہ النار سے وضوء واجب ہوتی تھی بعد میں متروک ہو گئی یعنی اس کا نسخ ہو گیا، اور اس ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دوبار تشدد ہوا اور پھر حاشیہ النار سے وضوء واجب ہو گئی گویا نسخ اول کا نسخ ہو گیا جیسا کہ میں پہلے باب کے شروع میں بہت اچھی طرح اس کی وضاحت کر چکا ہوں اس باب کی بناء پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مصنف مطاہر رحمۃ اللہ تعالیٰ وضوء حاشیہ النار کے قائل ہیں جیسا کہ وضوء من لکم الا لہ کے بھی قائل ہیں جو پہلے سے پہلے باب میں گذر چکا۔

۲۔ حدیثنا مسلم بن ابی حنیفہؒ — قولہ ان ابی سفیان بن سعید بن المغیرۃ حدثنا انہ دخل علی ام حبیبہ یعنی ابی سفیان بن سعید ام المومنین ام حبیبہ بنت ابی سفیانؓ کے پاس تشریف لے گئے، یہ رشتہ میں ان کی خالہ ہوتی ہیں۔

قال ابو داؤد فی حدیث الزہری یا ابن اخی اس سے مصنف روایت کا اختلاف بیان کر رہے ہیں اس حدیث کو ابی سلمہ سے روایت کرنے والے دو ہیں یحییٰ بن ابی کثیر اور زہری، یحییٰ بن ابی کثیر کی روایت میں تھا کہ حضرت ام حبیبہؓ نے ابی سفیان بن سعید کو یا ابن اخی کہہ کر خطاب کیا اور زہری کی روایت میں ہے کہ بجائے اس کے یا ابن اخی کہہ کر خطاب کیا، یا ابن اخی کہنا تو واقعہ کے مطابق ہے اس لئے کہ یہ دونوں خالہ بھانجے ہیں اور یا ابن اخی کہنا مجازاً ہے۔ لیکن جانتا چاہئے کہ طحاوی اور نسائی کی روایت سے معاطہ اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے یعنی اس میں زہری کی روایت میں یا ابن اخی ہے اور یحییٰ کی روایت میں یا ابن اخی ہے صاحب مہمل نے طحاوی کی روایت کے

پیش نظر یہ رائے قائم کی ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں وہم ہے صحیح وہ ہے جو نائی اور طحاوی کی روایت میں ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ طحاوی کی شرح امامی الاخبار میں مولانا حمید یوسف صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس میں رواۃ کا اختلاف ہے اور ہر دوسے دونوں طرح مروی ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ اللَّبَنِ

(۳۰)

ترجمہ الباب میں اگر وضو سے مراد وضو لغوی ہے تب تو معنی کی غرض اس کا استحباب ثابت کرنا ہے، اور اگر وضو سے وضو شرعی مراد ہو تو اس کی نفی مقصود ہے، اس لئے کہ حدیث البلب میں یہ ہے کہ ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اور اس کے بعد مضطہ کیا۔

جاتا چاہئے کہ شرب لبین کے بعد نماز سے پہلے وضو لغوی یعنی مضطہ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے البتہ امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ لبی بال سے وضو شرعی واجب ہے، اس لئے کہ ابی امامہ کی ایک روایت میں ہے وضو من البلب الا بال

ما قال ابن حجر اور علامہ عینی نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے کہ لبین سے وضو مسئلہ الباب میں اختلاف شرعی واجب نہیں لیکن امام ترمذی کے کلام سے اس میں اختلاف معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت شیخ نے ماشیہ کو کہیں لکھا ہے وہ یہ کہ اس کے اندر تین مذہب ہو سکتے ہیں، ایک ائمہ اربعہ کا جو اوپر مذکور ہوا، دوسرا مسلک بعض صحابہ کا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ، ابو سعید خدریؓ، یہ حضرات اس سے وجوب وضو کے قائل تھے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ان دونوں سے روایت ہے لا وضوء الا من اللبن اور تیسرا مسلک اس میں الامام مسلم بن عبد الرحمن کا ہے وہما استحباب کے بھی قائل نہیں تھے چنانچہ مصنف ابن شیبہ میں ہے کہ جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ان شواہد سابقہ للشارعین؟ کیا ایسی خوشگوار شراب سے وضو کیا جاتی ہے؟

بَابُ الرِّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

(۳۱)

اس باب سے مقصود ترک المضطہ من اللبن ثابت کرنا ہے یعنی دودھ پینے کے بعد گلی کرنا کوئی ضروری نہیں چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اس

کے بعد نہ مضمنہ فرمایا نہ وضو اور نماز پڑھی۔

ابن رسلان فرماتے ہیں واغرب ہیں شامیں یعنی ابن شاپین نے ایک عجیب بات کہی وہ یہ کہ حضرت انسؓ کی یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے لئے جو گذشتہ باب میں گذری ناخ ہے، عجیب کا مطلب یہ ہے کہ نسخ تو وہاں ہوتا ہر جہاں کوئی وجوب کا قائل ہو، جب دونوں باتیں بالاتفاق جائز ہیں تو نسخ کیسا۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبہ، الزیلعی، قال زید بن عبد اللہ بن شیبہ، عن علی بن عبد اللہ بن شیبہ، عن اس حدیث کی سند میں زید بن الحباب کے استاد مطیع بن راشد ہیں، زید بن الحباب کہتے ہیں کہ سماع حدیث کے لئے مطیع بن راشد کی نشاندہی اور ان کی طرف رہنمائی مجھے شعبہ نے کی تھی غالباً زید کا مقصود اس سے اپنے شیخ کی توثیق ہے، اور یہ دو طرح سے ہو رہی ہے ایک یہ کہ ان کو شیخ سے تعبیر کر رہے ہیں اور شیخ الفاظ توثیق میں سے ہے گو ادنیٰ درجہ ہی کی ہوتی ہے، دوسرے یہ کہ شعبہ جیسے بڑے محدث نے جب ان کی طرف رہنمائی کی ہے تو یقیناً وہ ثقہ راوی ہوں گے۔

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الدَّمِ

(۷)

ترجمہ الباب میں جو مسئلہ ہے وہ اختلافی ہے، حنفیہ اور حنبلیہ
مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ کے نزدیک مطلقاً بدن سے دم سائل کا خروج ناقض وضو ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے (اس میں دم کی تفصیص نہیں بلکہ مطلق نجاست) شافعیہ کے نزدیک جو دم خارج من السبیلین ہو وہ ناقض ہے اور اس کے علاوہ ناقض نہیں، امام مالکؒ فرماتے ہیں سبیلین سے خارج ہونے والا خون اگر بالکل خالص ہو کوئی اور نجاست پیشاب پانچمانہ اس کو لگا ہوا کہو تو ناقض نہیں ہے، البتہ اگر اس کے ساتھ دوسری نجاست مخلوط ہو تو امر آخر ہے امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں باب قائم کیا ہے بَابُ مَنْ كُمِ يَرَى الْوُضُوءَ بِالْأَمْنِ الْخُرُوجِ، جانتا چاہئے کہ حنفیہ اور حنبلیہ کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ بدن کے کسی بھی حصے سے نجاست کا خارج ہونا ناقض وضو ہے اور شافعیہ و مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست کا خروج غیر سبیلین سے ہو تو وہ ناقض نہیں، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ بدن سے اس نجاست کا خروج ناقض ہے جو خرج مقدار یعنی سبیلین سے ہو اور امام مالکؒ خرج مقدار کے ساتھ ایک اور بھی قید لگاتے ہیں وہ یہ ہے کہ خرج بھی مقدار ہو لہذا اگر کسی عارض یا بیماری کی وجہ سے سبیلین سے نجاست خارج ہوگی تو وہ ناقض طہارت نہوگی مثلاً کسی شخص کے سبیلین سے خون کا خروج ہو یا کوئی کسکر یا کیرا وغیرہ خارج ہو تو ان کے یہاں ناقض وضو نہیں اسلئے

کہ ان کا خروج معتاد نہیں یعنی عادت کے مطابق نہیں بلکہ غلات عادت ہے، اسی لئے مالکیہ کے یہاں استفاضہ ناقض وضور نہیں اگرچہ وہ اہل السبیلین سے خارج ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کا خروج معتاد نہیں بلکہ غلات عادت مرض کی وجہ سے ہے اس لئے وہ ان کے یہاں ناقض نہیں اور امام شافعی کے یہاں مخرج معتاد سے کسی شئی کا نکلنا ناقض طہارت ہونے کے لئے کافی ہے خروج کا معتاد ہونا ضروری نہیں امام بخاریؒ نے مذکورہ بالا باب میں اکی اختلاط کی طرف اشارہ کیا ہے۔

مصنف نے اس باب میں جو واقعہ ذکر کیا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض وضور نہیں۔

مضمون حدیث | مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں ہم حضور کے ساتھ فردۃ ذات الزقاق میں تھے ایک مسلمان شخص نے ایک مشرک کی بیوی کو قتل کر دیا اس مشرک کو اس پر بڑا غصہ آیا اور اس نے اس بات پر قسم کھائی کہ جب تک میں اصحاب محمدؐ میں سے کسی کا خون نہ کروں پین سے نہ بیٹھوں گا چنانچہ اس مشرک نے مسلمانوں کے قافلہ کا تعاقب کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک منزل پر اترے اور حسب معمول آپ نے رات میں پہرہ کا نظم فرمایا، اور دریافت کیا کہ رات میں کون پہرہ دے گا؟ اس پر دو صحابی ایک ہاجرین میں سے یعنی حضرت عمار بن اسرار اور ایک انصاری میں سے یعنی حضرت عباد بن بشرؓ نے حضور کی آواز پر لبیک کہا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہدایت فرمادی کہ سامنے کی پہاڑی پر چلے جائیں اور وہاں جاگ کر رات گزاریں، چنانچہ یہ دونوں صحابی وہاں پہنچ گئے اور آپس میں طے کیا کہ ہم دونوں باری باری رات میں جائیں گے چنانچہ شروع شب میں عمار بن یاسر کا لیٹنا اور عباد بن بشر کا جاگنا طے ہوا، عباد بن بشر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے، وہ مشرک پہلے سے ان کی تاک میں تھا اس نے دوسرے ان صحابی کو دیکھا تو وہ سمجھ گیا کہ یہ قافلہ کے چوکیدار و پہرہ دار ہیں، چنانچہ اس نے ان پر تیر چلایا وہ ان کو جا کر لگا، یہ صحابی نماز میں تھے نماز ہی میں انھوں نے یہ تیر اپنے بدن سے نکال کر پھینکا اس مشرک نے یکے بعد دیگرے تین بار ان پر تیر سے حمل کیا آخر کار صحابی نے رکوع سجدہ کیا اور نماز سے فارغ ہو کر اپنے ساتھی یعنی حضرت عمارؓ کو بیدار کیا، جب اس مشرک نے دیکھا کہ ان دونوں میں پہل ہے تو سمجھ گیا کہ ان کو میرا پتہ چل گیا ہے وہ فوراً وہاں سے بھاگ گیا، حضرت عمارؓ نے جب انصاری صحابی کے بدن پر خون ہی خون دیکھا تو کہا سبحان اللہ! تم نے مجھ کو شروع میں کیوں نہ جگایا، جب پہلی بار اس نے تیر مارا تھا تو ان انصاری صحابی حضرت عباد بن بشرؓ نے جواب دیا میں نے نماز میں ایک سورۃ شروع کر رکھی تھی اس کو پورا کئے بغیر میں نماز کو ختم کرنا نہیں چاہا، بعض روایات میں ہے کہ اس سورۃ سے مراد سورۃ کہف ہے۔

حدیث الباب کے خفیہ کی طرف سے جوابات

شافعیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ جو دم خارج من غیر السبیلین ہو وہ ناقض وضو نہیں اور امام بخاری کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ انہوں نے صبح بخاری میں اس مسئلہ کے متعدد آثار ذکر فرمائے ہیں۔ اس کے ہماری طرف سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، اول یہ کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں عقیل بن جابر ایک راوی ہیں جو مجہول ہیں اسی نے امام بخاریؒ نے اس قصہ کو تعلقاً بعینہ تمریف ذکر کیا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ فعل محابی ہے، ہو سکتا ہے ان کا مسلک بھی ہو، تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ محابی مناجات کی حالت میں تھے جو سکتا ہے ان کو خروج دم کا پتہ ہی نہ چلا ہو، چوتھا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں لیکن فی نفسہ دم کثیر تو بالاتفاق نجس ہے اس کثرت دم کے باوجود نماز کیسے صحیح ہوگی نہ اوجو ابھر نہ ہو جواہرنا۔

شافعیہ کی طرف سے استدلال میں حضرت عمرؓ کا واقعہ بھی پیش کیا جاتا ہے جو نو طہالاک میں ہے کہ سفر کہتے ہیں جس رات حضرت عمرؓ پر حرام کیا گیا تھا میں نے دیکھا کہ حضرت عمرؓ نماز پڑھ رہے تھے اور ان کے بدن سے خون بہہ رہا تھا، ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ قصہ عمرؓ خارج من البیث ہے اس لئے کہ ان کے تو خون مسلسل بہہ رہا تھا وہ معذور کے حکم میں تھے، اور معذور کا حکم طہیدہ ہے۔

خفیہ کی دلیل خفیہ کے مسلک کی بہت سی دلیلیں ہیں، بخلاف ازاں استفاضہ والی روایت ہے جو صحاح ستہ میں موجود ہے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ استفاضہ تو خارج من السبیلین ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ استفاضہ کے ناقض ہونے کی علت یہ نہیں بیان کی گئی کہ وہ خارج من السبیلین ہے بلکہ آپؐ نے ارشاد فرمایا فاشہادہم عرق ناقض وضو کا مدار استفاضہ اور خارج من السبیلین ہونے پر نہیں بلکہ صرف دم عرق ہونے پر ہے اور بدن کے جس حصہ سے بھی خون نکلے گا وہ دم عرق ہی ہوگا۔

نیز خفیہ نے حدیث الثمان سے استدلال کیا جو ابن ماجہ اور دارقطنی میں متعدد طرق سے ہے، جس کے لفظ یہ ہیں من اصابہ قبیۃ او رعاۃ او قلش فلیتصرف ولیتوضا ثم لیتنظرون حضرت سہارن پوریؒ نے بذل میں خفیہ کے مسلک کی متعدد روایات تفصیل کے ساتھ ذکر فرمائی ہیں۔

دم کی مقدار معفو میں مسالک ائمہ اس مقام کے مناسب ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ دم معفو کی مقدار کیا ہے؟ اور معاف ہے بھی یا نہیں؟ خفیہ کے یہاں بقدر درہم معاف ہے اور امام شافعیؒ کی دو روایتیں ہیں، احد ہا لا یعنی مطلقاً، ثانیہا یعنی ما دون الکف و ہونہ ہا احد وندا لما لکبہ روایتان، علی قدر الدرہم علی ما دون الدرہم کذا فی ہاشم الکوکب والفیض السائی۔

(۷)

بَابُ فِي الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ

نوافض وضوء کا بیان چل رہا ہے نوم ناقض وضوء ہے یا نہیں اور کس صورت میں ہے کس صورت میں نہیں اس میں علماء کے آٹھ قول شہرہ ہیں جن کو امام نوویؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے۔

نوم کے ناقض ہونے میں مذاہب ائمہ | عطاء مطلقاً ناقض ہے یہ مروی ہے اتنی ابن راہویہ حسن بصریؒ اور خزرجی سے، عطاء مطلقاً غیر ناقض ہے یہ مروی ہے ابو موسیٰ

اشعریؒ سعید بن المسیبؒ اور اوزاعیؒ سے۔ عطاء نوم کثیر ناقض ہے مطلقاً اور قلیل ناقض نہیں مطلقاً یہ منقول ہے حضرت امام مالکؒ اور زہریؒ سے، اور ایک روایت امام احمدؒ کی بھی یہی ہے، عطاء حالت قیام و قعود میں نوم کثیر اور ان دو حالتوں کے علاوہ باقی میں مطلقاً ناقض ہے، یہ مذہب ہے امام احمدؒ کا، عطاء جو نوم علی ہیئتہ من ہیئات الصلوٰۃ ہو وہ ناقض نہیں ورنہ ناقض ہے یہ مذہب ہے حنفیہ کا مگر اس سے نماز کی ہیئت سنو نہ مراد ہے چنانچہ قیام و قعود اور رکوع و سجود جو سنت کے طریقہ کے مطابق ہو اس میں سونا ناقض وضوء نہیں، باقی حالات جیسے نوم مستکثراً مضطرباً و مستظلاً وہ ناقض ہوگی عطاء جو نوم جائز تنکین مقعد علی الارض کے ساتھ ہو صرف وہ ناقض نہیں باقی تمام حالات میں ناقض ہے، یہ مذہب ہے امام شافعیؒ کا عطاء لا ینقض الا نوم الزاکع و الساجد رواۃ ابن اہم و لا ینقض الا نوم الساجد فقط رواۃ عن احمد ایضاً۔

ان اقوال ثانیہ میں قول ثالث امام مالکؒ کا مسلک ہے اور قول رابع امام احمدؒ کا اور قول خامس حنفیہ کا اور قول سادس شافعیہ کا ہے، لہذا ان ہی چار کا یاد رکھنا طلباء کے لئے اہم ہے۔

حدیث کی ترجمہ الباب سے مناسبت | ملاحظہ فرمائیے حدیث کو ترجمہ الباب سے مطابقت یہ ہے کہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ہر نوم ناقض وضوء نہیں ہے جیسا کہ جبہور کا مذہب ہے، اور ظاہر ہے کہ ان کی یہ نوم قاعدۃً تہی صلی ہیئت الصلوٰۃ اس لئے کہ نماز کا انتظار بیٹھ کر ہی کرنا مستحب ہے، اسی لئے ناقض وضوء نہیں ہوئی، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے اس بات پر کہ نوم قلیل ناقض نہیں اس لئے کہ خفغان را اسس نوم قلیل ہی میں ہوا کرتا ہے۔

نقل لیس احداً یستلزم الصلوٰۃ غیر کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس ارشاد سے ان مشنرین مبلوۃ صماہ کی تسلی اور ہمت افزائی ہے تاکہ گفت انتظار دور ہو، اور مطلب یہ ہے کہ تم کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی نماز کے

انتظار کرنے کی بخلاف دوسرے لوگوں کے کہ وہ نماز پڑھ کر سو رہے۔ یعنی بچے عورتیں معذروں وغیرہ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے اہل مساجد مراد ہوں کہ دوسری مسجدوں والے نمازیں پڑھ کر سو گئے اور تم ہو کہ انتظار صلوة میں بیٹھے ہو، اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ غیر کو مراد دوسرے لوگ اہل کتاب یہود وغیرہ مراد ہوں۔ اس لئے کہ وہ عشاء کی نماز پڑھتے ہی نہ تھے۔

قولہ حتی تمیق رؤسہ یعنی اونگھ اور نیند آنے کی وجہ سے ان کے سر جھک جاتے تھے جیسے پیٹھے پیٹھے سونے کی حالت میں ہوا کرتا ہے کہ تھوڑی سیسے لگ لگ جاتی ہے

۲۔ حدثنا يحيى بن معين۔ قوله عن ابي خالب الذالاني ان كانا م يزيد بن عبد الرحمن ہے جیسا کہ مصنف کے کلام میں آگے آ رہا ہے بہت سے ائمہ رجال نے ان کی تعبیض کی ہے قولہ کان یسجد دینام وینفخ ترذی کی روایت میں ہے نام وهو ساجد حتی غط وفتح، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سونے سے مراد نماز میں سجدہ کی حالت میں سونا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ نوم علی ہیئۃ من بیات الصلوة ناقض نہیں، صاحب منہل نے بھی یہی بات لکھی ہے باقی نوم انبیاء تو کسی حال میں ناقض نہیں۔

قولہ روع متوضاً وقد نمت فقال انما الوضوء الا یعنی حضرت ابن عباس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو نماز کے درمیان نیند آگئی تھی آپ نے اسی حالت میں نماز کو پورا فرمایا درمیان میں وضو نہیں فرمایا تو اس پر آپ نے فرمایا وضو اس شخص پر واجب ہے جس کی نوم مضطجعا ہو ہر قسم کی نوم ناقض وضو نہیں۔ جانتا چاہئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا سوال تو ظاہر ہے محتاج تشریح نہیں لیکن آپ کا یہ جواب جو یہاں مذکور ہے۔

دو حدیثوں میں رفع تعارض | اس پر ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ اس سے بطریق مفہوم معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم اگر مضطجعا ہوگی تو ناقض وضو ہوگی حالانکہ

نوم انبیاء ناقض نہیں مشہور مسئلہ ہے، اسی لئے ایک دوسری حدیث میں جس کا ذکر آگے آ رہا ہے حضرت عائشہؓ نے جب آپ سے اسی نوع کا سوال کیا تو اس وقت آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا تمام عینای و لاینام قلبی، جس سے آپ نے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ نوم بنی ناقض وضو نہیں ہے تو اب دونوں جواہروں میں تعارض ظاہر ہے اسی اشکال اور غلط فہمی کی بنا پر امام ابو داؤد آگے چل کر اس روایت پر کلام فرما رہے ہیں، قال ابو داؤد و قوله الوضوء علی من نام مضطجعا و حدیث منکروا اس حدیث کا جو آخری ٹکڑا ہے یعنی حضرت ابن عباسؓ کا آپ سے سوال کرنا اور پھر اس پر آپ کا جواب، انما الوضوء علی من نام مضطجعا، یہ ثابت نہیں اس کے ساتھ ابو خالد والانی منقرض ہیں جو کہ ضعیف ہیں ابو خالد کے علاوہ دوسرے رواد نے اس حدیث کے صرف اول حصہ کو ذکر کیا ہے، آخری حصہ

کو ذکر نہیں کیا لہذا ایک جواب تو اوپر والے اشکال کا یہ ہو گیا کہ حدیث ثابت ہی نہیں۔

دعویٰ نکارۃ کے دلائل | آگے مصنف اور بھی بعض دلائل حدیث کے اس ٹکڑے کے مدہم ثبوت کے پیش کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں وقال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً

یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے محفوظ اور بری تھے کہ حالت نوم میں آپ کو حدث (خروج ریح) لاحق ہو، اور آپ کو اس کا احساس ہو، یعنی نوم فی غلبہ تو ناقص نہیں بلکہ اس وجہ سے ناقص ہے کہ وہ مظنہ خروج ریح ہے اور عام لوگوں کو حالت نوم میں خروج ریح کا پتہ چلتا نہیں اس لئے عام لوگوں کے حق میں نوم ہی کو خروج ریح کے قائم مقام کر دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ نہیں ہے کہ آپ کو خروج ریح کا پتہ نہ چلے، لہذا آپ کے حق میں نوم ناقص بھی نہیں خواہ مضطرب ہو یا کسی اور طرح، یہ تو اس کلام کی تشریح ہوئی۔

لیکن جانتا چاہئے کہ وقال کی تفسیر کس طرف راجع ہے ظاہر سیاق سے معلوم ہو رہا ہے کہ ابن عباس کی طرف ہے لیکن حضرت نے بذیل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت کو امام بیہقی نے بھی ذکر فرمایا ہے اس میں اس طرح ہے وقال عکرمۃ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے نسخے میں قال کے بعد لفظ عکرمہ چھوٹ گیا ہے وقالت عائشۃ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینای ولا تنام قلبی یہ مصنف کی جانب سے دعویٰ مذکور پر دوسری دلیل ہے اس کی تشریح ہمارے یہاں اوپر کلام میں گذر چکی۔

لیلۃ التعریس کے واقعہ پر ایک شبہ | لیکن اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ جب یہ بات ہے کہ آپ کی نیند ایسی غفلت کی بنیاد تھی تو لیلۃ التعریس کا واقعہ کیوں پیش آیا وہاں نماز کے وقت سب سوتے رہ گئے، جواب یہ ہے کہ طلوع شمس کا تعلق آنکھ سے ہے قلب سے نہیں اور آنکھ بیدار نہیں، بخلاف حدث کے کہ اس کا تعلق باطن سے ہے اور قلب بیدار ہے حضرات علماء کرام نے لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا اور اس میں اللہ تعالیٰ کی حکمت یہ ہے کہ چونکہ انبیاء علیہم السلام کے رویا و خوابات وحی ہوتے ہیں اس لئے آپ کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وحی کو محفوظ رکھ سکیں اور ہر حال میں معارف الہیہ میں ترقی فرماتے رہیں۔

نیز جانتا چاہئے کہ یہ صرف آپ ہی کی خصوصیت نہیں بلکہ دوسرے انبیاء علیہم السلام بھی اس میں شامل ہیں چنانچہ ابن سعد کی ایک روایت میں جو عطاء سے مرسلام دی ہے اس میں اس طرح ہے انما معاشر الانبیاء تنام اعیننا ولا تنام قلوبنا اس سے معلوم ہوا کہ تمام ہی انبیاء کے قلوب حالت نوم میں بیدار رہتے ہیں، پہل،

وقال شعبۃ انما سمع قتادۃ یہ مصنف کے دعویٰ مذکور پر چوتھی دلیل ہے، وہ یہ کہ شعبہ فرماتے ہیں

کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں آگاہی چاروں حدیثوں کی تصحیح ہے، مطلب یہ ہے کہ حدیث الباب کو قتادہ ابو العالیہ سے روایت کرتے ہیں اور قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان چار میں سے نہیں لہذا حدیث مستقطع ہوئی۔

بہر حال معنی کا کہنا یہ ہے کہ حدیث کا یہ ٹکڑا ثابت نہیں اور معنی اشکال اس پر وہی ہے جس کو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، لیکن اس اشکال کا ایک جواب دیا گیا ہے جس کو حضرت نے ہی بذل میں ذکر فرمایا ہے۔ وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جواب انما الضوء علی من نام مضطجعا جواب علی اسلوب الحکیم کے قبیل سے ہے جواب علی اسلوب الحکیم اس کو کہتے ہیں جس میں سوال کی مطابقت کی رعایت نہ ہو بلکہ سائل کے حال اور مقام کی رعایت ملحوظ ہو۔ چنانچہ اس جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام لوگوں کے احوال کے پیش نظر تعلیم امت کے لئے یہ جواب ارشاد فرمایا اس لئے کہ امت کا علم یہی ہے کہ ان کی ذمہ مضطجعا ناقض ہے لہذا اس اشکال سے بچنے کی غرض سے تو حدیث کی تعریف کی حاجت نہیں ہاں البتہ تحقیق روایت امر آخر ہے

۳- حدیثنا خیر بن شریح۔ قولہ وکاء الہ العیان فان نام فیسوذا یعنی سرین کا بدن من آنکھیں ہیں آنکھوں سے مراد یقظہ یعنی بیداری ہے مطلب یہ ہوا کہ جب تک آدمی بیدار رہتا ہے اور اس کی آنکھیں کھلی رہتی ہیں تو گویا سرین پر بدن لگا رہتا ہے کہ اندر کی چیز باہر نہیں آسکتی، اور جیسے ہی آدمی کی آنکھ لگی اور وہ سویا تو گویا وہ بدن کھل جاتا ہے جس کی وجہ سے اندر کی چیز بہولت باہر آسکتی ہے جس کا احاسن اس نام کو نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ آدمی کے پیٹ میں ریاح وغیرہ ہوتی ہی ہیں تو جب وہ سو جاتا ہے تو سرین سے بدن کے ہٹ جانے کی وجہ سے ریح کے خروج کا قوی امکان ہے اسی لئے شریعت نے نوم ہی کو ناقض وضو قرار دیا ہے، اس حدیث سے یہ بات بالکل صاف طور سے معلوم ہو رہی ہے کہ نوم فی نفسہ ناقض وضو نہیں جیسا کہ مجہور کا مسلک ہے جانتا چاہئے کہ اللہ جو اس حدیث میں مذکور ہے یہ حروف ناقض ہیں سے ہے یعنی جس کا حرف اعلیٰ غائب ہے اس لئے کہ یہ لفظ دراصل ستہ تھا جس کی جمع استہاء آتی ہے جیسے فرش کی جمع آفراس، سو اس میں تعلیل یہ ہوئی کہ اولاً اس کے حرف آخر ہاء کو تخفیفاً حذف کیا گیا اور پھر اس کے عوض شروع میں ہمزہ لایا گیا تو یہ استہ ہو گیا، اور اور لفظ است احادیث میں وارد ہوا ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے فخرت لاسقی پھر یہ ہوا کہ

لہ لکن الحمز فی الاربعۃ اما باعتبار علمہ او تقریبی اذ ذکر البیہقی حدیثین آخرین فالجملۃ مستتہ و فی الترمذی قال شعبۃ لم یسمع قتادہ من ابی العالیۃ الا ثلثہ اشیاہ

ہا۔ جو اس کا آخری حرف تھامینی لام کمر اس کو دوبارہ لایا گیا اور میں کلمہ یعنی تار کو حذف کیا گیا تو وہ ہمزہ جو اس کے شروع میں ہا کے عوض لایا گیا تھا اس کو حذف کر دیا گیا لہذا اب رہ گیا۔

اس کے بعد جانا چاہئے کہ یہ جو اس حدیث میں وارد ہے فَقِيْنَا نَامَ فَلَيْتَوْضَا اس سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو نوم کو مطلقاً ہر حال میں ناقض مانتے ہیں، جو کہ منجملہ اقوال ثانیہ کے ایک قول ہے اور یہ چہرہ کے خلاف ہے اس لئے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کی سند میں دو راوی لیے ہیں جو ضعیف ہیں ایک بقیہ بن الولید دوسرے دشبن، نیز یہ حدیث منقطع ہے اس لئے کہ عبدالرحمن بن عابد کا سماع حضرت علیؓ سے ثابت نہیں نقد العیوب عن ابن زہبہ عن الزہری سے یہی تہذیل حدیث کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس حدیث میں بتایا جا رہا ہے کہ نوم اس لئے ناقض ہے کہ اس سے سرین کا بندھن کھل جاتا ہے تو جس نوم میں بندھن کا کھلنا اقرب و اقرب ہو گا وہی نوم یہاں مراد ہوگی ہر قسم کی نوم اس میں داخل ہوگی، نیز اماریت سابقہ بھی اس پر دال ہیں کہ ہر نوم ناقض وضو نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب،

بَابُ فِي الرَّجُلِ يَطَأُ الْأَذَى بِرِجْلِهِ

③

یعنی ایک شخص نئے پاؤں پہلا جا رہا ہے اور بائیں رہا ہے وہ مسجد کی طرف نماز کے لئے اور پیٹے سے با وضو رہا ہے، اب راستہ کی گندی اور ناپاک چیزوں پر سے گذرنا ہوا جا رہا ہے تو کیا اس کے لئے ضروری ہے کہ مسجد میں پہنچ کر نماز سے قبل وضو کرے یا پاؤں دھوئے؟ مصنف نے اس باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے،

كَانَ لَا تَتَوَضَّأُ مِنْ مَرَّطِي

مروٹی میں دو احتمال ہیں، یا یہ مصدر یہی ہے مروٹی کے معنی میں یعنی روندنا یا اسم مفعول ہے اصل میں مروٹہ تھلا یعنی وہ چیز جو روندی گئی ہو، نجاست وغیرہ یعنی نہیں وضو کیا کرتے تھے ہم روندنے کی وجہ سے، جانا چاہئے کہ اس حدیث میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وضو جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے وضو شرعی مراد یعنی روندنے کی وجہ سے باقائدہ ہم وضو نہیں کیا کرتے تھے، دوسرا یہ کہ وضو سے وضو لغوی مراد ہو یعنی غسل رطین، یعنی ہم وہاں پہنچ کر غسل رطین نہیں کیا کرتے تھے اگر روندنے سے یہاں طین مٹا رہا یعنی راستے کا گارہ کپڑا یا وہ گستاخی چیزوں کا روندنا مراد ہے جیسے تنوک بلفم وغیرہ، تب تو وضو شرعی و لغوی ہر دو کی نفی کرنا صحیح ہے ایسے ہی اگر نجاست یا ہر مراد ہو تب بھی، لیکن اگر نجاست کو روندنا مراد ہو تو اس صورت میں متیقن ہے کہ نفی وضو شرعی کی ہوگی، وضو لغوی کی نفی اس وقت مراد لینا صحیح ہوگا، کیونکہ اس صورت میں غسل رطین ضروری ہے۔

ولا تکتف شعراً ولا ثوباً الخ یعنی نمازیں سمجھ میں جاتے وقت ہم اپنے سر کے بال اور کپڑوں کو اس خیال سے کہ کہیں زمین کی مٹی گرد وغبار نہ لگ جائے (پیسٹے نہیں کرتے) کیونکہ یہ چیز خشوع فی القلوة کے خلاف ہے، یہ کلام تو تین حدیث سے متعلق تھا، اس حدیث کی سند کا بھناؤرا مشکل ہے جس کو مصنف آگے بیان کر رہے ہیں

شرح السند

قال ابراہیم بن ابی معویۃ فیہما الخ مصنف کے اس حدیث میں تین استاذ ہیں، ہناد، ابراہیم، عثمان، مصنف اپنے اساتذہ کا اختلاف فی السند بیان کر رہے ہیں، اصل سند جو شروع میں مصنف نے بیان کی وہ تو الفاظ مصنف کے استاد عثمان ابن ابی شیبہ کے ہیں، اب آگے مصنف یہاں سے اپنے باقی دو استاذوں کی سند کے الفاظ نقل کرتے ہیں، ایک ابراہیم، دوسرے ہناد، عثمان کی سند کے الفاظ جو شروع میں مذکور ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعش اور شقیق کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور ایسے ہی شقیق اور عبداللہ ابن مسعود کے درمیان بھی واسطہ نہیں، اور ابراہیم کی روایت میں اعش اور شقیق کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں ہے لیکن شقیق اور عبداللہ ابن مسعود کے درمیان سروق کا واسطہ ہے، اوحدۃ عنہ اس صورت میں دو واسطے ہو جائیں گے سروق اور ایک اس کے علاوہ مبہم ہے سند میں مذکور نہیں اور یہ دوسرا مبہم واسطہ شقیق اور سروق کے درمیان ہوگا تقدیر عبارت یہ ہے اوحدۃ شقیق عن سروق یعنی یا تو شقیق براہ راست سروق سے روایت کرتے ہیں یا کسی راوی کے واسطے سے اور پھر آگے سروق حضرت عبداللہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں، وقال ہنادی عن الاعش عن شقیق اوحدۃ عنہما یعنی ہناد کو شک ہے اس بات میں کہ اعش براہ راست شقیق سے روایت کرتے ہیں یا کسی واسطے سے (جو یہاں سند میں مذکور نہیں) اس تیسرے استاذ یعنی ہناد کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ شقیق اور ابن مسعود کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں البتہ اعش اور شقیق کے درمیان تردد کے ساتھ واسطہ ذکر کر رہے ہیں۔

قال ابن ابی معویۃ۔ ابراہیم کی روایت میں شقیق اور عبداللہ ابن مسعود کے درمیان سروق کی زیادتی ہے اور ایک صورت میں جس کو وہ اوحدۃ عنہ سے بیان کر رہے ہیں، سروق کے علاوہ ایک اور راوی کی بھی زیادتی ہے جو مبہم ہے، وقال ہناد الخ ان کی روایت میں شک ظاہر کیا گیا ہے کہ اعش کی روایت شقیق سے یا تو بلا واسطہ ہے یا بالواسطہ، ابراہیم کی روایت میں واسطہ خواہ ایک ہو یا دو وہ شقیق اور ابن مسعود کے درمیان ہے اور ہناد کی روایت میں اگر واسطہ ہے تو وہ اعش اور شقیق کے درمیان ہے اور عثمان کی روایت میں جو شروع میں مذکور ہے واسطہ دونوں جگہ نہیں نہ اعش اور شقیق کے درمیان اور نہ شقیق اور حضرت عبداللہ ابن مسعود کے درمیان۔

یہ سند کی تمام تشریح اس صورت میں ہے جبکہ اوحد شدہ عنہ کو بصیغہ معمول پڑھا جائے اور اگر اس کو بصیغہ معرف پڑھتے ہیں اس صورت میں مطلب ہی دوسرا ہو جائے گا، پہلی جگہ مطلب یہ ہوگا کہ شقیق مسروق سے بطریق عنفہ روایت کرتے ہیں یا بطریق تحدیث اسی طرح دوسری جگہ مطلب یہ ہوگا کہ امش شقیق سے بطریق عنفہ روایت کرتے ہیں یا بصیغہ تحدیث یعنی راوی کو شک ہو رہا ہے کہ روایت بالقطعی ہے یا بالظن، واسطہ اور عدم واسطہ کی بحث اس صورت میں نہ ہوگی۔

بَابُ فِيمَنْ يُحَدِّثُ فِي الصَّلَاةِ

(ح)

یعنی اگر نماز کے درمیان حدیث لاحق ہو جائے تو کیا کیا جائے، وصور کر کے اسی نماز پر بنام کی جاسکتی ہے یا اعادہ صلوٰۃ کیا جائے، مسئلہ مختلف فیہ ہے، سوا گحدث عمداً، تو بتواستیان صلوٰۃ بالاتفاق ضروری ہے اور اگر بغیر عمدہ کے ہے تو جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس وقت بھی استیان ضروری ہے اور احناف کے نزدیک اس صورت میں بنام بھی جائز ہے لیکن ادنیٰ استیان ہے، حدیث الباب جس میں اعادہ نہ کر رہے ہمارے نزدیک وہ استجاب پر محمول ہے یا یہ کہا جائے کہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ عمدہ ہو خفیہ کا استدلال مسئلہ البنا میں ان متعدد روایات سے ہے جو سنن ابن ماجہ اور دار قطنی میں مروی ہیں جن کو بذیل المجموع میں باب الوصور من اللہ م کے ذیل میں حضرت زینہ نقل فرمایا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں من اصحابہ فی اذرعائہ اذ قلش اذ مذی فلیصرون فلیتوضأ ولین علی صلوٰۃ یہ حدیث تقریباً انھیں الفاظ سے متعدد صحابہ، عائشہ، ابوسعید خدری، علی ابن ابی طالب، ابن عباس وغیرہم سے مروی ہے۔

شرح السند

عن مسعود بن سلام یہ سلام تشدید لام کے ساتھ ہے بلکہ سبھی جگہ سلام مشدود ہے سوائے دو جگہ کے ایک عبداللہ بن سلام مجاہدی دوسرے محمد بن سلام، امام بخاریؒ کے استاذ رکذا قال الامام النووی فی مقدمۃ شرح مسلم ہمارے ابو داؤدؒ کے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب نور الثرم قدہ جو شعر و ادب سے کافی ذوق رکھتے تھے ان کا شعر ہے۔

بہر موضع شد بدست سلام : مگر شیخ بخاریؒ و صحابی

عن علی بن طلحہ آپ کو یاد ہوگا کہ وصور من سوا ذکر کے باب میں ایک راوی طلق بن علیؒ گذر چکے ہیں، اور یہاں ہے علی بن طلحہ، سو یہ نہ سمجھا جائے کہ نام میں قلب واقع ہو گیا ہے بلکہ یہ دو راوی الگ الگ ہیں، چنانچہ بعض علماء رجال کی تحقیق کے پیش نظر یہ علی بن طلحہ راوی طلق بن علیؒ کے والد ہیں تو گویا طلق علی کے باپ

کا بھی نام ہے اور بیٹے کا بھی اور سلسلہ نسب اس طرح ہے، طلق بن علی بن طلق یہی رائے حافظ ابن عبد البر کی ہے، چنانچہ وہ علی بن طلق کے بارے میں فرماتے ہیں اعلم، والد طلق بن علی اس پر حافظ ابن حجر لکھتے ہیں، مؤخرین قویٰ از نسبہا واحد۔

باب فی المذی

مبمد نواقض وضوء کے خروج مذی ہے مذی سکون ذال اور تخفیف یار کے ساتھ اور مذی تشدید یار کے ساتھ برؤن غنی دونوں طرح صحیح ہے، ہونا ذر قین اصغر، خروج عند الشهوة الضعیقة، اور اسی حکم میں ودی ہے، ہونا ذر ابین خفین جو پیشاب کے بعد یا کسی دزنی چیز کو اٹھانے سے نکلتی ہے،

مذی سے متعلق مسائل اربعہ خلا فیہ | جانتا چاہیے کہ مذی سے متعلق چار مسائل اختلافی ہیں، کیا مذی حکم میں بول کے ہے جس طرح پیشاب کے بعد استنجاء بالجر کافی ہے

اسی طرح یہاں بھی کافی ہے یا غسل ضروری ہے، حنفیہ وشافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ اس میں استنجاء کافی ہے غسل ضروری نہیں اور مالکیہ وحنابلہ کی دو روایتیں ہیں، جوازنا اور عدم جواز، تسننہ ثانیہ خروج مذی کے بعد صرف غسل نجاست کو پاک کرنا ضروری ہے یا اس کے علاوہ کچھ، امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ بغسل جمیع الذکر، اور حنابلہ کے نزدیک ذکر کے ساتھ انشین کا دھونا بھی ضروری ہے اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک صرف موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے، تسننہ ثالثہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کا غسل ہی ضروری ہے یا نفع بھی کافی ہے، جہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غسل ضروری ہر نفع یعنی رش الماء کافی نہیں اور امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں، قول راجح ان کا یہ ہے کہ نفع کافی ہے (کسانی ہاش الکوکب) علامہ شوکانی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور اپنی طرف سے اسکی وجہ ترجیح بھی بیان کی ہے جس کو حضرت نے بدل میں رد فرمایا ہے، تسننہ رابعہ یہ ہے کہ مذی ائمہ اربعہ اور جمہیر علماء مسلماء وعلفاسب کے نزدیک نجس ہے بخلاف فرقہ امامیہ کے روافض میں سے کہ وہ اس کو طاهر کہتے ہیں لفظ نفع سے استدلال کرتے ہوئے لیکن ہم کہتے ہیں لفظ نفع تو دم حیض اور بول صبی کے بارے میں بھی وارد ہوا ہے حالانکہ دم حیض بالاتفاق نجس ہے۔

قرآن کنکے رجلاً مذاً فاجعلت اغتسل الخ حضرت علی فرماتے ہیں مجھے مذی کثرت سے نکلتی تھی، اور مسئلہ معلوم ہونے کی وجہ سے میں اس سے غسل کیا کرتا تھا اور کثرت سے اس کی نوبت آتی تھی یہاں تک کہ موسم سرما میں سردی کی شدت اور بار بار غسل کرنے کی وجہ سے میری کمر میں شوق اور پٹن ہو گئی تھی،

روایات مختلفہ کے درمیان تطبیق

مذکورہ ذیل اس میں روایات مختلف ہیں یہاں پر توشک کے ساتھ ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا کسی اور نے آپ سے ذکر کیا اور آگے ابوداؤد میں آ رہا ہے کہ میں نے مقداد بن اسود سے کیا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کریں اور تسائی کی روایت میں ہے کہ میں نے عامر بن یاسر کو کہا اور مصنف عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ علی اور مقداد بن اسود اور عامر رضی اللہ عنہم کے درمیان اس مسئلہ میں مذاکرہ ہوا اور علیؑ نے ان دونوں کو حکم فرمایا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کریں، اور ترمذی وابن ماجہ کی روایت میں ہے علی فرماتے ہیں سألته النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الذی ابن حبانؑ نے ان روایات مختلفہ میں اس طرح جمع کیا ہے کہ علیؑ نے پہلے عامرؓ کو حکم دیا اور پھر مقدادؓ کو، اور پھر انھوں نے خود سوال کر لیا، حافظ فرماتے ہیں کہ یہ جمع جید ہے مگر ان کا یہ کہنا کہ پھر علیؑ نے خود سوال کیا یہ صحیح نہیں اس لئے کہ یہ ان کے قول انا استعینا کے خلاف ہے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؑ کے لئے استیجار شروع میں تھا، لیکن جب ان دونوں نے سوال میں تاخیر کی تو حضرت علیؑ نے شدت احتیاج کی وجہ سے خود سوال کر لیا امام نووی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ جہاں پر سوال کی نسبت علیؑ نے اپنی طرف کی ہے وہ مجاز ہے آخر ہونے کی حیثیت سے اپنی طرف نسبت کر دی اور بعضوں نے یہ کہا کہ سوال بالواسطہ اپنے لئے تھا اور اس میں استیجار کا ہونا ظاہر ہے اور براہ راست سوال مطلق مسئلہ کی حیثیت سے تھا۔

یہاں یہ اشکال نہ کیا جائے کہ طلب علم میں حضرت علیؑ نے استیجار کیوں کیا، اس لئے کہ طلب علم سے انھوں نے استیجار نہیں کیا، طلب علم کے تو وہ مسلسل درپے رہے ہاں براہ راست سوال سے استیجار ہوا جس کی وجہ ظاہر ہے کہ خروج مذی عامۃ اپنی اہل کیساتھ طاعت سے ہوتا ہے اور ان کے نکاح میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی تھیں اس لئے استیجار کا ہونا قریبی قیاس تھا یہ ساری تفصیل اسی طرح اور جزا المسالک میں ہے۔

نقل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تفعل الخ، آپ نے علیؑ کو خروج مذی سے غسل کرنے سے منع کر دیا، مسئلہ اجماعی ہے کہ خروج مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا، فاذا اغتسل الماء فاغتسل جب کدائے توپانی کو تب غسل کر یعنی غسل ماء رافق دستی سے واجب ہوتا ہے نہ کہ مذی سے، قولہ یغسل ذکرہ وانشیہ، اس روایت میں ذکر کے ساتھ انشیں بھی مذکور ہے یہ امام احمد اور اراغی کی دلیل ہے۔

قال ابوداؤد رواه مفضل بن فضالة مصنف یہاں سے ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں ابوزہیر کی روایت میں انشیں کا ذکر تھا، مصنف اسی کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح زہیر نے ہشام سے اس حدیث کو انشیں کے ساتھ ذکر کیا ہے اسی طرح مفضل اور سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ نے بھی ذکر کیا ہے، معلوم ہوا کہ انشیں کو ذکر کرنے والی ایک جماعت ہے آگے چل کر مصنف کہہ رہے ہیں، بخلاف حمدا بن اسحاق کے کہ انھوں

نے بھی ہشام سے اس حدیث کو روایت کیا ہے مگر انہیں کو ذکر نہیں کیا، ہمارے حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک حضرت امام ابو داؤد کے منیل میں اور یہ آپ کو اوپر معلوم ہی ہو چکا کہ امام احمد فعل انہیں کے قائل ہیں بظاہر مصنف بھی اسی کو ترجیح دے رہے ہیں، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ذکر انہیں میں رواد کا اختلاف واضع ہے اس لئے اس سے فصل ثابت ہو گا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اس وقت ہے جب انہیں مذی سے طوط ہو گئے ہوں یا ہو سکتا ہے کہ فعل انہیں کا حکم آپ نے تیر یا فرمایا، تو تاکہ سیلان مذی جلد منقطع ہو قولہ تاخذ کفان ماء فتضع بهما من ثوبک اس حدیث سے بظاہر حنا بلہ کی تائید ہو رہی ہے کہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کو پاک کرنے کے لئے رش الماء کافی ہے غسل کی حاجت نہیں اور مسلم شریف کی روایت میں ابن عباسؓ سے وانضج فخرجک وارد ہوا ہے جمہور یہ کہتے ہیں کہ بہت سی احادیث میں لفظ نعیم غسل کے معنی میں بھی آیا ہے یہاں وہی مراد ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں چونکہ دوسری روایت میں لیغسل ذکرہ کی تصریح ہے لہذا نفع کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

حدیثنا علیٰ حدیث بن موسیٰ۔ قولہ وعن الماء یکون بعد الماء یعنی وہ پانی جو تھوڑا تھوڑا مسلسل آتا رہے جس کو برسنا کہتے ہیں یعنی مذی اس لفظ کی صحیح تشریح ہی ہے اور علامہ شوکانیؒ کو اس کی شرح میں وہم ہو گیا انہوں نے بعد الماء میں مار سے مراد بول لیا ہے یعنی وہ پانی جو پیشاب کے بعد نکلے لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ پیشاب کے بعد جو رقیق چیز نکلتی ہے اس کو وہی کہتے ہیں نہ کہ مذی، اور یہاں ذکر ہو رہا ہے مذی کا، تنبیہ :- جاننا چاہئے کہ اب آگے جو دو حدیثیں آرہی ہیں ان دونوں میں مباشرت حائض کا ذکر ہے یہاں پر نسخے مختلف ہیں نسخہ بذل الجمہود میں یہ دو حدیثیں، بھی ترجمہ سابقہ یعنی باب فی الذی میں داخل ہیں اور بعض نسخ ابو داؤد میں ان پر مستقل ترجمہ قائم کیا گیا ہے، باب فی مباشرة الحائض، اگر یہ ترجمہ یہاں پر مان لیا جائے تب تو ان دونوں حدیثوں اور ترجمہ میں مطابقت ظاہر ہے اور اگر یہاں ترجمہ نہیں آتے ہیں جیسا کہ نسخہ بذل میں نہیں ہے تو عدم مطابقت کا اشکال ہو گا غالباً اسی اشکال سے بچنے کے لئے بعض ناخفین نے یہاں یہ باب قائم کر دیا ہے لیکن اس سے ایک دوسرا اشکال پیدا ہو جاتا ہے وہ یہ کہ حیض واستحاضہ کی روایات آگے چل کر آرہی ہیں نیز وہاں مباشرة الحائض کا مستقل باب بھی آرہا ہے تو گویا دو اشکال ہو جائیں گے، ایک تکرار فی الترجمة کا، دوسرے اس باب کے یہاں بے محل ہونے کا کہ یہ محل اس باب کا نہیں ہے، لہذا بہتر یہ ہے کہ یہاں یہ ترجمہ نہ ہو بلکہ ان دونوں حدیثوں کو ترجمہ سابقہ ہی سے متعلق مانا جائے اور ترجمہ الباب سے مطابقت کچھ سوچ لی جائے چنانچہ مناسبت یہ ہو سکتی کہ مباشرت حائض خروج مذی کا سبب ہے، اور ترجمہ الباب مذی ہی سے متعلق ہے لہذا فی الجملہ مناسبت ہو گئی۔

قولہ قال هشام وهو ابن كثر بن امير جنح یہ ضمیر مائذ کی طرف راجع ہے یعنی مائذ بیٹے ہیں قرط کے اور آگے چل کر امیر جمح میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ عبدالرحمن کی صفت ہو اور ہو سکتا ہے کہ مائذ کی ہو۔
 قال ابو داؤد و ليس هو بالقوي ضمير هو سبب اغتسل کی طرف راجع ہے جو سند میں مذکور ہے معنی یہ کہ غرض اس راوی کی تضعیف ہے، اور شارح ابن زسلان نے یہ ضمیر حدیث کی طرف لٹائی ہے یعنی یہ حدیث قوی نہیں ہے اور نشأ قوی نہ ہونے کا۔ یہی راوی سے باغتسل ہے اغتسل بمعنی امش۔

بَابُ فِي الْإِكْسَالِ

ح

لوا قضي وضوء کا بیان ختم ہوا اب یہاں سے معنیٰ موجبات غسل کا بیان شروع کر رہے ہیں، ایک سال کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اپنی بیوی سے جماع کرے اور انزال نہ ہو اور بعض عوارض کی وجہ سے ایسا ہو بھی جاتا ہے اب سوال یہ ہے کہ یہ جماع بلا انزال موجب غسل ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ جمہور علماء سلفاً و خلفاً اور ائمہ اربعہ کے نزدیک موجب غسل ہے واذ ظاہری کے نزدیک نہیں ہے، دراصل اس سلسلے میں دو حدیثیں مروی ہیں، ایک اذا جلس بين شعبها الا ربع فخرجته فافتد وجب الغسل۔ یہ روایت تو متفق علیہ ہے، حضرت ابو ہریرہ و عائشہ سے مروی ہے، اور دوسری حدیث الماء من الماء یہ حدیث بہذا اللفظ تو صحیح مسلم اور ابوداؤد وغیرہ میں ہے لیکن مضمون کے اعتبار سے یہ بھی متفق علیہ ہے، چنانچہ: غازی شریف میں عثمان غنیؓ اور ابی ابن کعبؓ سے یہ مضمون مروی ہے لیکن اس مسئلہ میں امام بخاریؒ نے صرف حدیث اول (اذا التقى الختانان الا) سے استدلال کیا ہے اور اس دوسری حدیث کو ایک اور مسئلہ کے ذیل میں لائے ہیں، صحابہ کرام میں انصار کی ایک جماعت الماء من الماء کے پیش نظر ایک سال میں غسل کی قائل نہ تھی جیسے ابوالبوب اور ابو سعید خدری، زید بن خالد، ابی ابن کعب رضی اللہ عنہم، لیکن ابی بن کعبؓ رجوع ثابت ہے اور مہاجرین کی ایک جماعت غسل کی قائل تھی ان کے پیش نظر اذا التقى الختانان الا۔ حدیث تھی، ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کی مجلس میں اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی، یہ دونوں جماعتیں آپس میں اختلاف کر رہی تھیں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا انتوا اهل بدو الاخیاس فکیف بمن بعدکم ثم اتے بڑے بڑے اہل بدر حضرات جب اس مسئلہ میں اختلاف کر رہے ہو تو بعد والوں کا کیا حال ہوگا تو اس پر انہوں نے عرض کیا کہ احمہ امیر المؤمنین اگر آپ اس مسئلہ کی صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواجِ مطہرات سے معلوم کریں، چنانچہ انہوں نے ادا حضرت حفصہؓ کے پاس آدمی بھیجا لیکن انہوں نے لاعلمی کا اظہار فرمایا اس کے بعد حضرت عائشہؓ کا خدمت میں قاصد بھیجا تو انہوں نے فرمایا، اذا جاءوا الختانان فافتد وجب الغسل، چنانچہ حضرت عمرؓ نے

اسی کے مطابق فیصلہ فرمادیا اس واقعہ کی تخریج امام محمد دیکھنے نے شرح معانی الآثار میں کی ہے۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے مابین اس مسئلے میں اختلاف شروع میں رہا ہے حضرت عیسیٰؑ کے فیصلہ کے بعد وجوب غسل پر اجماع ہو گیا تھا لیکن اس پر حافظ ابن حجرؒ نے اشکال کیا ہے کہ اس سلسلہ میں اختلاف صحابہ کے درمیان مشہور تھا اور اس کے بعد تابعین میں بھی رہا، لیکن یہ صحیح ہے کہ جہود کا مسلک ہمیشہ ایجاب غسل ہی رہا ہے اور وہی صحیح ہے لیکن حافظ کے کلام پر علامہ عینیؒ نے تعقب کیا ہے اور ابن العربیؒ کے کلام کی تائید کی ہے، نیز ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اہم مسائل میں سے ہے۔ جو شروع میں مختلف فیہ رہا لیکن بعد میں اجماع ہو گیا تھا سوائے داؤد ظاہری کے ولایعہ اختلاف، ان کے اختلاف کی یہیں پرواہ نہیں پھر وہ آگے فرماتے ہیں لیکن مشکل معاملہ امام بخاریؒ کا ہے کہ وہ اجل علماء مسلمین میں سے ہیں اور پھر بھی وہ اس میں صرف استحباب غسل کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا میلان

لیکن جانتا چاہئے کہ اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کے میلان میں شرح بخاری مختلف ہیں۔ دراصل بخاری شریف میں امام بخاریؒ کے الفاظ یہ ہیں، قال ابو عبد اللہ، افضل لوط، اس پر بعض کی رائے تو یہ ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط ایجابی ہے یعنی غسل نہ کرنا خلاف احتیاط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط استحبابی ہے حضرت گنگوہیؒ اور اسی طرح حافظ ابن حجرؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کا مذہب اس سلسلے میں جہود کے موافق ہے، احقر کہتا ہے کہ امام بخاریؒ کے کلام کو دیکھنے سے بخوبی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ وجوب غسل ہی کے قائل ہیں، الماء من الماء کے قائل نہیں، امام نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ امت کا اس وقت اجماع ہے وجوب غسل پر خواہ انزال ہو یا نہ ہو جہود کی جانب سے الماء من الماء کے متعدد جواب دیئے گئے

حدیث الماء من الماء کی توجیہات

ہیں، مثلاً یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جیسا کہ ابی ابن کعبہؓ کی حدیث میں اسی باب میں آرہا ہے، مثلاً یہ حدیث محمول ہے مباشرت فی غیر الفرج پر اور اس صورت میں غسل سب کے نزدیک انزال ہی پر موقوف ہے قال ابن رسلان، الماء من الماء کو عام رکھا جائے حقیقی ہو یا حکمی پس ایلاج مار حکمی ہے یعنی انزال کے حکم میں ہے یہ جواب حضرت گنگوہیؒ کی بعض تقاریر میں ملتا ہے، مثلاً ابن عباسؓ کی توجیہ جس کو امام ترمذیؒ نے بھی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث احتلام پر محمول ہے، یعنی جماع کی دو قسمیں ہیں، ایک جماع فی البیظہ اور ایک جماع فی النام جس کو احتلام کہتے ہیں، اول صورت میں اذا التقى الختان الختان والی حدیث، پر عمل ہو گا اور دوسری صورت میں الماء من الماء پر چنانچہ احتلام میں بلا انزال کے بالاتفاق غسل واجب نہیں

ہوتا یہ ایک بڑی اچھی توجیہ ہے امام نہائیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ انہوں نے اس حدیث پر باب قائم کیا ہے باب الفی یختلف ولا یر الباء۔

لیکن اس پر ایک بڑا قوی اشکال ہے وہ یہ کہ یہ توجیہ مسلم شریف کی روایت کے خلاف ہے جس کا معنوں یہ ہے ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثباہار ہاتھار استے میں ہم محلہ بنو سالم میں پہنچے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچ کر عقیان بن مالک کے دروازے پر ٹھہرے اور دستک دی وہ اس وقت اپنی بیوی کے ساتھ مشغول تھے آپ کی آواز سن کر اسی حال میں جلدی سے حاضر ہوئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کے بعد انہوں نے آپ سے مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کوئی شخص بیوی سے محبت کرے اور انزال نہ ہو تو کیا اس پر غسل واجب ہے آپ نے اس پر فرمایا المار من المار، ظاہر ہے کہ انہوں نے جامع فی القطفہ کے بارے میں سوال کیا تھا لیکن پھر بھی آپ نے یہی فرمایا، المار من المار، لہذا اس حدیث کو احتلام پر محمول کرنا صحیح نہیں، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مراد یہ نہیں کہ یہ حدیث شریعہ ہی سے احتلام پر محمول ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس مسئلے میں نسخ واقع ہونے کے بعد اب یہ حکم صرف احتلام میں باقی رہ گیا ہے۔

قولہما انما جعل ذلک رخصۃ للناس فی ذلک الاسلام بقولہ الثیاب یعنی ابتداء اسلام میں لوگوں کی سہولت کے لئے ثیاب کی وجہ سے المار من المار کا حکم دیا گیا تھا اس جملہ کی شرح میں شرح کے رد قول میں ایک یہ کہ بار بار غسل کرنے کی صورت میں جب ایک ہی کپڑے میں جسم کی تری بار بار لگے گی تو وہ کپڑا جلد ہی کمزور اور پرانا ہوگا، دوسرا قول جس کو ابن رسلانؒ لکھا ہے یہ ہے کہ کپڑوں کی کمی کی وجہ سے زمین کو جب رات میں ایک ہی بستر اور لحاف میں سونا ہوگا تو اس میں مقاربت اور معاشرت کی نوبت زائد آئے گی جس میں کبھی انزال ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا تو اس مجبوری کی وجہ سے بغیر انزال کے ترک غسل کی رخصت اور اجازت دیدی گئی تھی۔

اور ایک نسخہ میں مجامع ثیاب کے لفظ ثبات ہے جس سے مراد پختگی ہے یعنی ابتداء اسلام میں شبات فی الدین کی کمی اور کمزوری کی وجہ سے یہ سہولت دیدی گئی تھی، دیکھئے! حضرات شراح حدیث نے شرح حدیث کا حق ادا کر دیا نجزاھواللہ احسن الجزاء۔

۲۔ قولہ والزنق الفتان بالفتان، فتان سے مراد موضع فتان ہے اس لئے کہ فتان کے معنی توختہ کے ہیں، فتان کا استعمال مرد اور عورت دونوں کے حق میں ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے اس کے بالمقابل دوسرا لفظ خفاض ہے اس کا استعمال عورت کے ساتھ خاص ہے، عورت کی شرمگاہ کے اوپر ایک کھال کا ٹکڑا سا ہوتا ہے غرٹہ البیک (مرغی کی گھٹی) کے مشابہ اس کو قطع کیا جاتا تھا، عرب میں اس کا دستور تھا گو ہندوستان میں اس کا رواج نہیں۔

شرح نے لکھا ہے کہ الزق النحان بالتحان کنایہ ہے الایاج مشغہ سے اس لئے کہ اول تو جماع کے وقت میں ختائین کا تہار نہیں ہوتا کیونکہ عورت کا محل ختائین فرج کے اوپر ہوتا ہے دوسرے یہ کہ محض القمار ختائین سے جماع اور دخول کا تحقق نہیں ہوتا چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے اذا التقى المختانان وقوارت المحشعة فقد وجب الغسل بہر حال بدون غیبت مشغہ نہ جماع کا تحقق ہوتا ہے اور نہ غسل واجب ہوتا ہے بالاتفاق ملہ۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَعُودُ

ج

یعنی اگر ایک مرتبہ جماع کرنے کے بعد عود الی الجماع کرے تو درمیان میں غسل کرنا ضروری ہے یا نہیں، جواب یہ ہے کہ بالاتفاق ضروری نہیں، زائد سے زائد اولیٰ ہے، البتہ درمیان میں وضوء کرنا جیسا کہ لکھے باب میں آ رہا ہے یہ مختلف فیہ ہے، مجہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں وضوء علی المتعاد یعنی وضوء بین الجماعین مستحب ہے، داؤد ظاہری ابن حبیب مالکی کے یہاں واجب ہے اور امام ابو یوسف سے عدم استحباب منقول ہے، انہوں نے اس سلسلے میں جو امر وارد ہوا ہے اس کو اباحت پر محمول کیا ہے اس لئے کہ وضوء عبادت کے لئے مشروع ہے نہ کہ قضاء شہوت کے لئے لیکن ان کی یہ تعلیل حدیث کے خلاف ہے۔

قولہ عن انس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف ذات یوم علی نساء فی غسل واحد، یعنی ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں جملہ ازواجِ مطہرات کے پاس پہنچے اور ہر ایک سے تقاربت فرمائی اور آخر میں صرف ایک غسل پر اکتفا فرمایا اور بعض روایات میں ہے ذھن تسبیح کہ وہ نو تہیں یوں تو ازواجِ مطہرات ایک قول کی بنا پر گیارہ اور دوسرے قول کی بنا پر بارہ تھیں، لیکن مشہور قول کی بنا پر نو سے زائد کا اجتماع ثابت نہیں۔

ازواجِ مطہرات کے اسماء گرامی | ازواجِ مطہرات کے اسماء گرامی حسب ترتیب نکاح یہ ہیں، خدیجہ بنت جحش، خویرہ بنت الحارث، اُم حبیبہ بنت ابی سفیان، صفیہ بنت حمی بن اخطب، میمونہ بنت الحارث، یہ کل گیارہ ہوئیں جن سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استمتاع ثابت ہے، اور بعض علماء نے ریحانہ بنت عمر و یاسنت زید کو بھی ازواج میں شمار کیا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ازواج میں سے نہیں بلکہ آپ کی ستر یہ یعنی کنیز تھیں، چنانچہ دو کنیز آپ کی مشہور ہیں تارہ قبلیہ اور دوسری ریحانہ، ان گیارہ ازواج میں سے دو یعنی خدیجہ اور زینب بنت خزیمہ نے آپ کے

ملہ قال النووی فی شرح مسلم قال اصحابنا لو غیب المحشۃ فی دیر امراۃ اور برجل اور فرج ہیبتہ اور دیر واجب الغسل الی آخر اذکر۔

حیات میں وفات پائی اور ہاتی تو آپ کی وفات کے وقت میں موجود تھیں، ان کے علاوہ بھی بعض اور نساہ ہیں جن سے عقد ہوا لیکن دخول کی نوبت نہیں آئی بلکہ بعض دعوے قبل از رخصت علیحدگی ہو گئی جن میں سے بعض کا واقعہ اور ذکر مساجد کی بعض کتب میں آتا ہے۔

فائدہ: بخاری شریف کی روایت میں ہے کہ حضرت انسؓ سے ان کے شاگرد نے معلوم کیا کہ آذکار کا یقیناً ذکر کیا آپ اتنی طاقت رکھتے تھے کہ ایک شب میں سب سے مقاربت فرمائیں تو انہوں نے جواب دیا، کنا نعتہذا اللہ اعظمیٰ قوتہ ثلاثین رجلاً یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تیس مردوں کی طاقت عطا کی گئی تھی، اور معارف السنن میں علامہ سیوطی سے نقل کیا ہے کہ حج اسماعیلی میں ہے حضرت معاذ فرماتے ہیں اعطی قوتہ اربعین رجلاً اور کتاب الحلیۃ لابن قیم میں ہر مجاہد فرماتے ہیں کہ آپ کو رجال جنت میں سے چالیس مردوں کی طاقت عطا ہوئی تھی، اور سند احمد و ترمذی میں حضرت زید ابن اسلم اور انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ رجال جنت میں سے ہر شخص کو سو مردوں کی طاقت عطا کی جائے گی، اور چالیس کو سو میں ضرب دینے سے چار ہزار بن جاتے ہیں گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو چار ہزار مردوں کی طاقت عطا کی گئی تھی۔

حدیث الباب پر یہ اشکال کہ اقل قسمہ ایک شب ہے اور اس کے جوابات

جانتا چاہئے کہ یہاں پر فقہی اشکال ہے وہ یہ کہ اقل قسمہ ایک شب ہے تو پھر ایک شب میں ہر ایک کے پاس آپ کیسے پہنچے، اب یہ ہے کہ اول تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ

وسلم پر قسم یعنی عدل بین التزوجات واجب تھا یا نہیں اگر واجب نہیں تھا پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر واجب تھا تو پھر مختلف جواب دیئے گئے ہیں، علامہ طحاویؒ فرماتے ہیں کاہ ذلک بوضاحت یعنی صاحبۃ النوبتہ (جس کی باری تھی) کی رضا مندی سے آپ نے ایسا کیا، علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں کاہ ذلک عند قدوم من سفر یعنی کسی سفر سے واپسی میں بہت دیر سے پہلے آپ نے ایسا کیا، کسی زوجہ محترمہ کی باری میں آپ سب کے پاس تشریف نہیں لے گئے، علامہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دن و رات میں ایک ساعت ایسی عطا فرمائی تھی جس میں کسی زوجہ کا حق نہ تھا بلکہ آپ کو اس میں اختیار تھا جس کے پاس چاہیں جاسکتے ہیں اور مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساعت بعد العصر تھی اور اگر اس میں موقع نہ ملتا، تو بعد المغرب، مگر کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ سفر حجۃ الوداع کے چنانچہ جملہ ازواجِ مطہرات اس سفر میں آپ کے ساتھ تھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز ادا فرما کر مدینہ منورہ سے روانہ ہوئے اور عمر زوالِ حلیفہ میں پہنچ کر ادا فرمائی جو میقات اہل مدینہ ہے اور وہاں ایک رات قیام فرمایا، اگلے روز بعد الظہر احرام باندھ کر وہاں سے روانہ ہوئے تو اس شب میں آپ نے جملہ ازواج سے جماعت فرمائی اور صبح کی نماز سے پہلے غسل جنابت فرمایا، جیسا کہ جزمہ حجۃ الوداع میں بحوالہ کتب حضرت شیخؒ نے لکھا ہے

جواب کا حاصل یہ ہوا کہ یہ واقعہ سفر کا ہے اور سفر میں قم بین الزوجات واجب ہی نہیں مولانا اور شاہ صاحب کی بھی یہی رائے ہے جیسا کہ عرف الشذی میں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اپنے غسل میں الحائض نہیں فرمایا اب یہ کہ درمیان میں وضو بھی فرمایا یا نہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ وضو فرمایا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو بھی ترک کر دیا ہو بیان جواز کے لئے۔

قال ابو داؤد حکمنا وادعنا من ان مصنف حدیث مذکور کی تقریر کے لئے اس کے چند طرق اور ذکر فرما رہے ہیں، متن میں جو روایت مذکور ہے اس کو روایت کرنے والے الحائض سے مخیر طویل ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو انس سے نقل کرنے والے مخیر کے علاوہ ہشام بن زید، قتادہ اور زہری بھی ہیں چونکہ یہ سب طرق مصنف نے پوری سند سے بیان نہیں کئے اس لئے ان سب کو تعلیقات کہا جائے گا۔ اب یہ کہ یہ روایات موصول کس کتاب میں ہیں۔ حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ ہشام کی روایت مسلم میں اور قتادہ و زہری کی ابن ماجہ میں موجود ہے

باب الوضوء لمن اراد ان يعود

۵

اس مسئلے پر کلام گذشتہ باب میں آگیا۔

قال ابو داؤد وحدثنا انس اصح من هذا اس سے پہلے باب میں مصنف نے حضرت انس کی حدیث ذکر فرمائی تھی جس میں صرف ایک بار غسل کرنا مذکور تھا اور اس باب میں ابورافع کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس میں تعدد غسل مذکور ہے کہ ہر ایک زوجہ کے یہاں آپ نے غسل فرمایا ہذا انس کی واطیب واطہویہ یعنی تعدد غسل زیادہ ثواب والا ہے اور اس میں ظاہر و باطن کی طہارت بھی مذکور ہے۔

یہاں پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ابورافع کو اس خاص واقعہ اور ہر ایک کے پاس غسل کرنے کی کیسے اطلاع ہو گئی؟ جواب ظاہر ہے کہ ابورافع آپ کے موالی اور خدام میں سے ہیں، کوئی ایسی شخص نہیں ہیں ہو سکتا ہے کہ وہ غسل کا پانی ہسیا کر رہے ہوں، اب یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مختلف طرز عمل ہیں جو ان دو بابوں کی دو حدیثوں میں مذکور ہیں، اکثر حضرات شراح کی رائے تو یہ ہے کہ ان دونوں میں آپس میں کوئی تعارض نہیں ایک وقت میں آپ نے ایسا کیا اور ایک وقت میں ایسا، اگر ایک ہی واقعہ سے یہ دونوں حدیثیں متعلق ہوتیں تب بیشک تعارض تھا۔ بہر حال صحیح بات تو یہ ہے لیکن مصنف علامہ ان دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض سمجھ رہے ہیں اور دفع تعارض کے لئے فرما رہے ہیں کہ وحدیث انس اصح من هذا یعنی پہلے باب میں جو حدیث انس گزری ہے وہ اس ثانی حدیث کے مقابلے میں اصح ہے، لہذا یہ ثانی حدیث مرجوح اور پہلی حدیث راجح ہوئی

باقی اس ثانی حدیث کو مصنف ضعیف نہیں قرار دے رہے ہیں بلکہ صرف اہمیت کی نفی فرما رہے ہیں لہذا یہ سوال پیدا نہیں ہونا چاہیئے کہ ثانی حدیث کیوں ضعیف ہے اور اسی بات کے پیش نظر مصنف نے پہلے باب کی حدیث کے متعدد طرق کی طرف اشارہ فرما کر اس کو ٹوک دیا ہے۔

قولہ علیہ توضیحا بینہما دونہما اس حدیث میں، وضو میں الجہا میں کا امر ہے جو ظاہر ہے اور ابن حبیب مالکی کے یہاں وجوب کے لئے ہے اور جہور کے نزدیک استحباب کے لئے ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ حاکم کی روایت میں خانہ انشط للحدود وارد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی شرعی معصیت نہیں بلکہ آدمی کی اپنی ذاتی اور طبعی معصیت کے لئے ہے گویا یہ امر امر ارشادی ہوا

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَنَامُ

۳۰

جنبی کے لئے وضو قبل النوم جہور علماء رائد کے یہاں مستحب ہے داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک واجب ہے قولہ انما تصیبه الجنابت من اللیل شرح کے درمیان اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ائمہ کی فیمبر کس طرف راجع ہے بذللہ جہور میں حضرت نے یہ فیمبر ابن عمر کی طرف لٹائی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ فیمبر اقرب کی طرف راجع نہیں بلکہ ابعد کی طرف راجع ہے۔ مثلاً اس کا یہ ہے کہ نسائی کی سنن کبریٰ میں یہ روایت ذرا تفصیل سے وارد ہوئی ہے جس میں اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ عبداللہ ابن عمر کو رات میں جنابت لاحق ہوئی تو وہ اپنے والد حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور ان سے اس کا ذکر کیا اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مسئلہ دریافت کیا اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ فیمبر ابن عمر کی طرف راجع ہونی چاہئے گویا داؤد کی اس روایت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ فیمبر عمر کی طرف راجع ہو، چنانچہ حضرت شیخ نور اللہ رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپورؒ نے مسودہ بدل میں شروع میں فیمبر عمرؓ کی طرف راجع کی تھی چنانچہ اسی کے مطابق کتابت بھی ہو گئی تھی، اور حضرت سید کا بہت شدہ کا پیوں کو طباعت کے لئے لے جا رہے تھے زرقانی کی شرح متوفا حضرت شیخ کے ساتھ تھی ریل میں بیٹھے ہوئے حضرت اس کا مطالعہ کر رہے تھے اتفاق سے یہی حدیث نظر سے گزری اس میں علامہ زرقانیؒ نے فیمبر ابن عمر کی طرف راجع کی تھی تو حضرت شیخؒ نے فوراً اسی وقت حضرت سہارنپورؒ کی رائے نام ایک خط لکھ کر اس بات کو دریافت کیا کہ اگر حضرت والا کی رائے ہو تو فیمبر کا مرجع بدل دیا جائے، بجائے عمر کے ابن عمر کو دیا جائے، حضرت کا جواب یہ ہونچا کہ اسب ہے کہ بجائے عمر کے ابن عمر کو دیا جائے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپورؒ کی کا جواب اس وقت پہنچا جب کا پی پلٹ پر جم چکی تھی حضرت کا جواب پڑھ کر میں نے پلٹ پر اصلاح کر کے بجائے عمر کے ابن عمر لکھوا دیا۔

بہر حال احقر کہتا ہے کہ ابوداؤد کی اس حدیث کے پیش نظر اگر فیمبر عمر کی طرف لٹائی جائے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس روایت کے ظاہر الفاظ کا یہی تقاضا ہے اور اگر نسائی کی روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے فیمبر ابن عمر کی طرف لٹائی

جائے تب بھی ٹھیک ہے اس لئے کہ مشہور ہے کہ روایت مضطرب قاضی ہوا کرتی ہے روایت مجملہ یعنی فیصلہ روایت مفصلہ کے مطابق ہوا کرتا ہے اور صاحب منہل کا میلان تعدد واقعہ کی طرف ہے اور یہ کہ ابوداؤد کی روایت میں ضمیر کا مرتب عمر قرار دیا جائے ہو سکتا ہے حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ اپنے لئے اور ایک مرتبہ اپنے بیٹے کے لئے سوال کیا ہو، لیکن میں کہتا ہوں تعدد خلاف اصل ہے اور نہ ایک ہی مسئلہ کو دوبارہ دریافت کرنے کی حاجت ہے، اور روایت میں جو لفظ قوضاً داخل ذکر است بصیغۃ خطاب مذکور ہے اس کا مخاطب بھی ابن عمرؓ ہو سکتے ہیں مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے عمرؓ سے فرمایا کہ اپنے بیٹے سے جا کر یہ کہو۔

اس حدیث میں وضو قبل النوم کا جو امر کیا گیا ہے وہ جمود کے نزدیک، احتیاج کے لئے ہے، دوسری روایت سے جن کو حضرت نے بذل میں ذکر کیا ہے عدم وجوب کی ثابت ہوتا ہے۔

بَابُ الْجَنْبِ يَأْكُلُ

۳

جنبی کے لئے اگر دشرب سے پہلے وضو کرنا بالاجماع واجب نہیں بلکہ صرف ادنیٰ ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اکل وشریب سے پہلے وضو فرماتے تھے جیسا کہ آئندہ باب کی حدیث میں آ رہا ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ صرف غسل دین فرماتے تھے، طاعلی قاری فرماتے ہیں کہ جہاں پر وضو آیا ہے وہاں پر بھی وضو سے مراد وضو لغوی یعنی غسل دین ہی ہے، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ جھین کی ایک روایت میں ہے قوضاً وضوءاً للقلوۃ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو شرعی مراد ہے پھر آگے حضرت نے لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اختلاف اختلاف اوقات پر محمول ہو کہ گاہے آپ غسل دین فرماتے ہوں اور گاہی وضو شرعی۔

حدیث کی ترجمۃ الباب مطابقت | جاتا چاہئے کہ اس باب کی پہلی حدیث کو ترجمۃ الباب کے مناسبت نہیں اس لئے کہ اس میں وضو عند الاکل کا ذکر نہیں ہے نہ نفیاناً اثباتاً، جواب یہ ہے کہ اس باب کی پہلی حدیث اور دوسری حدیث دونوں ایک ہی ہیں یہ دو مستقل حدیثیں نہیں ہیں اور حدیث ثانی میں آ رہا ہے واذا اراد ان یاکل وھو جنب غسل یدیدہ، لہذا اس حدیث ثانی میں جو زیادتی وارد ہے اس کی وجہ سے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو گئی۔

۲- حدیثنا محمد بن الصباح۔ قولہ زاد واذا اراد ان یاکل زاد کی ضمیر لوش کی طرف راجع ہے پہلی سند میں نہری کے شاگرد سفیان تھے اور اس میں لوش، میں مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کو سفیان نے جب نہری سے نقل کیا تو انہوں نے صرف وضو عند النوم کو ذکر کیا اور لوش نے جب اس کو ان سے نقل کیا تو انہوں نے اکل کا بھی ذکر کیا کہ آپؐ کھانے سے پہلے صرف غسل دین فرماتے تھے۔

قال ابو داود ورواه ابن وهب عن يونس فاجعل قصّة الاكل قول عائشة مقصوداً یہاں سے مصنف یونس کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں یونس کے شاگرد پہلی سند میں ابن المبارک تھے اس دوسری سند میں ابن وہب ہیں ان دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ابن المبارک نے یونس سے مسئلہ اکل و نوم دونوں کو مرفوعاً روایت کیا اور ابن وہب نے مسئلہ نوم کو نوم نوٹابی ذکر کیا اور مسئلہ اکل کو موقوفاً علی عائشہ ذکر کیا اس کلام کی شرح حضرت نے بذل میں اور صاحب منہل نے اس کی طرح کی ہے اور صاحب عون المعبود نے اس کا مطلب یہ لکھا ہے کہ ابن وہب نے صرف قصہ اکل کو ذکر کیا اور قصہ نوم کو ذکر ہی نہیں کیا بظاہر پہلا ہی مطلب صحیح ہے۔

ورواہ صالح بن ابی الاخضر اس سے ابن المبارک کی روایت کی تائید مقصود ہے جیسا کہ ظاہر ہے ورواہ الادناعی عن یونس عن الزہری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ زہری براہ راست مرفوعاً علی عائشہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو زہری بسندہ مرفوعہ سے روایت کرتے ہیں مصنف کی غرض اس سے بھی ابن المبارک ہی کی تائید ہے۔

باب من قال الجنب يتوضأ

حج

ترجمة الباب کی غرض | جانتا چاہئے کہ یہ ایک ہی سلسلے کے تین باب ہیں جن میں یہ تیسرا ہے۔ مصنف نے باب اول اور اس کی حدیث سے وضو راہ الجنب عند النوم کو ثابت کیا ہے اس کے بعد کے دو باب وضو عند الاکل سے متعلق ہیں جن میں اول سے مصنف نے یہ ثابت کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عند الاکل غسل پیر میں پر اکتفا فرمایا اور اس دوسرے باب سے یہ ثابت کر رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عند الاکل (حالت جنابت میں) وضو کرنا بھی ثابت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے بذل کی عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ مصنف نے اس تیسرے باب سے وضو راہ الجنب عند النوم والاکل دونوں کو ثابت کیا ہے اس باب کی حدیث میں تو دونوں ہی جزمہ مذکور ہیں لیکن میرے نزدیک مصنف کی غرض صرف اکل سے متعلق ہے کیونکہ وضو عند النوم کو مصنف پہلے باب سے ثابت کر چکے ہیں میری بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس باب میں مصنف نے حدیث ذکر کرنے کے بعد جن بعض صحابہ کے اقوال بیان کئے ہیں وہ بھی وضو عند الاکل ہی سے متعلق ہیں۔

باب فی الجنب یؤخر الغسل

حج

یعنی یہ ضروری نہیں کہ اگر کسی شخص کو ابتداء میں جنابت لاحق ہو تو وہ اسی وقت غسل کرے بلکہ آخر شب میں غسل کرے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

مضمون حدیث اور اس کی تشریح

جیسا کہ حدیث الباب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سائل کے سوال کے جواب میں فرمایا
 ﴿وَمَا اغْتَسَلَ فِيَّ اَوَّلَ لَيْلٍ وَرَبِّمَا نِيَّ اَهْلِي﴾ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی تو جنابت
 پیش آنے کے بعد شروع شب میں اسی وقت غسل فرمایا کرتے اور کبھی ایسا ہوتا کہ اس وقت حضور فرما کر سوجھتے اور آخر شب میں اٹھ
 کر غسل فرماتے لیکن یہاں ایک احتمال عقلا یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہ کی مراد یہ ہو کہ بعض مرتبہ جنابت کی حالت شروع شب میں
 پیش آتی تو آپ اسی وقت غسل فرماتے اور جب آخر شب جنابت پیش آتی تو آخر شب میں غسل فرماتے اس صورت میں تاخیر
 غسل جو ترجمہ الباب میں مذکور ہے وہ ثابت نہ ہوگا لیکن یہ معنی اس لئے مراد نہیں ہو سکتے کہ سائل نے حضرت عائشہ کا جواب سن کر کہا،
 اَلْعَدَدُ الَّذِي جَعَلَ فِي الْاُمُورِ سَعَةً اس لئے کہ گنجائش کا ہونا موجب ہی ثابت ہوگا جب پہلے معنی مراد ہوں۔

اس کے پھر حدیث میں ہے کہ سائل نے حضرت عائشہ سے دو سوال اور کئے ایک وتر کے بارے میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
 معمول وتر کے بارے میں کیا تھا، شروع رات میں ادا فرماتے تھے یا آخر شب میں جس کا جواب انھوں نے یہ دیا کہ کبھی آپ اس
 طرح فرماتے اور کبھی اس طرح، دوسرا سوال یہ کیا کہ آپ قیام لیل میں قرآن کریم کی تلاوت جہراً فرماتے یا سراً، اس کا جواب انھوں
 نے یہی دیا کہ دونوں طرح۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

۲۔ حدثنا حفص بن عيس - قوله لا تدخل المصلحة بينا في هذه ولا كتاب
 ولا جنبة یہ حدیث بظاہر باب کی پہلی حدیث کے خلاف ہے کیونکہ پہلی حدیث سے
 تاخیر غسل کا جواز ثابت ہو رہا تھا اور اس میں یہ ہے کہ جس گھر میں بیٹھا ہوتا ہے اس میں ملائکہ رحمت داخل نہیں ہوتے، نیز یہ
 حدیث بظاہر ترجمہ الباب کے بھی خلاف ہے، مصنف کی عادت ہے کہ وہ بعض مرتبہ ترجمہ الباب کے موافق حدیث لانے کے بعد
 کوئی حدیث ایسی بھی لاتے ہیں جو بظاہر ترجمہ الباب کے خلاف ہوتی، میرے نزدیک مصنف کی غرض اس سے طالبین کو متوجہ کرنا ہے
 کہ وہ اس کا جواب سوچیں اور ہر دو حدیث کا محل متعین کریں، سو اس کا جواب حضرت نے بذیل میں امام خطابی سے یہ نقل فرمایا ہے
 کہ اس حدیث میں جنبت سے وہ جنبت مراد نہیں ہے جو غسل کو مؤخر کرے نماز کے وقت تک، اور نماز کا وقت آنے پر غسل کر لے
 بلکہ اس سے وہ جنبت مراد ہے جو غسل کے بارے میں ہمیشہ تہادون اور تکاسل برتتا ہو ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تاخیر غسل
 ثابت ہی ہے نفسی تاخیر میں کیا اشکال ہے۔

میں کہتا ہوں کہ امام نسائی نے اس حدیث کی ایک اور نفس توجیہ فرمائی ہے اور انھوں نے اس توجیہ کی طرف اشارہ
 کرنے کے لئے مستقل ترجمہ الباب قائم کیا ہے وہ یہ کہ اس سے مراد وہ جنبت ہے جو رات میں جنابت پیش آنے پر بغیر وضو کے
 سوجائے، یہ توجیہ ان کی بڑی اچھی ہے اور امام شافعی سے بھی عموماً یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں
 وضو کے بعد ہی آرام فرماتے تھے، پھر اس کے بعد اصرار کو یہ بات ابوداؤد کی ایک روایت میں سراشہ مل گئی چنانچہ مصنف
 نے کتاب الترمذی باب الخوف للرجال میں حضرت عمار بن یاسر کی یہ حدیث مرفوعہ ذکر فرمائی، ثلاثاً لا تغربوا المصلحة

جيفة الكافر والمنع من باخلوق والجنب الا ان يتوضا من سعة معلوم ہوگا کہ حضور کہ لینے کے بعد حالت جنابت قرب ملائکہ سے مانع نہیں ہوتی، فالحد بشر۔

پھر جانا چاہیے کہ عند الجہور حدیث میں مورث کے مود صحت ذی روح ہے خواہ سایہ دار ہو (جسم) یا غیر سایہ دار نیزہ صورت ایسی ہو کہ جس کو آدنیاں کیا گیا ہو زینت کے لئے یا ثوب طبوس میں ہو مثلاً مادر جو تصویر متہیں و مبتذل ہو یا مال ہوتی ہو مثلاً فرش میں ہو یا نیکی میں یا جوتے میں یا پائیدان میں اس کا جواز حدیث سے ثابت ہے، لیکن بتانا اس قسم کی صورت کا بھی جائز نہیں، تو گویا دو چیزیں ہوئیں ایک عمل تصویر (تصویر کشی) اور دوسرے استعمال تصویر بل تصویر یعنی ذی روح کی مطلقاً ناجائز ہے، اور استعمال تصویر بعض صورتوں میں حرام اور بعض صورتوں میں مباح ہے، تیسری چیز حدیث میں جو مذکور ہے وہ کلب ہے، کلب کی دو قسمیں ہیں، مآذون الاتخاذ جیسے کلب میدو وغیرہ، غیر مآذون الاتخاذ اس میں شراح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع مطلق کلاب ہیں یا صرف وہ جو غیر مآذون الاتخاذ ہیں، چنانچہ امام نوویؒ نے امام خطابیؒ اور قاضی عیاضؒ سے نقل کیا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع صرف وہ کلاب ہیں جو ممنوع الاقتاد ہیں اور اسی طرح تصویر بھی لیکن خود امام نوویؒ کی یہ رائے نہیں ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہے دونوں قسموں کو شامل ہے اور حاشیہ ترمذی میں علامہ طبریؒ کا قول قاضی عیاضؒ کے موافق اور امام حمی السہیؒ کی رائے امام نوویؒ کی رائے کے موافق لکھی ہے اور ہمارے حضرت مہار پنورؒ کی رائے جو بذل میں رہاں اور اس کے علاوہ آگے کتاب الداس میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ امتناع ملائکہ مخصوص ہے ممنوع الاقتاد کے ساتھ مگر یہ بات حضرت نے انتشار اشترک کے ساتھ لکھی ہے بالجزم نہیں۔

جاننا چاہئے کہ بعض حضرات نے جرد کلب کے نفع کو امام نوویؒ دن دافقہ کی رائے کی تائید میں پیش کیا ہے کہ جب جرد کلب جس کا ہونا صاحب خانہ کو معلوم بھی نہ تھا وہ دخول جبریل سے مانع ہو اور یہ علم میں نہ ہونا عذر نہیں سمجھا گیا تو پھر یہ حکم عام کیوں نہ ہوگا، لیکن یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کلب مفیر اور کبیر کا کوئی فرق حدیث سے تو ثابت نہیں دونوں کا حکم ظاہر ہے کہ ایک ہی ہے، نیز یہ جرد کلب حراست یا امید کے لئے بھی نہ تھا لہذا یہ غیر مآذون الاتخاذ ہوا جو بالاتفاق مانع ہے لہذا اس سے تائید درست نہیں۔

حدیثنا معتد بہ بن کثیر۔ قولہ ینام وهو جنب من غیر ان یمس ما غا اس حدیث سے بھی ظاہر ہے کہ تاخیر غسل ثابت ہو رہا ہے جس کے لئے ترجمہ منعقد کیا گیا ہے، لیکن من غیر ان یمس ماء یر، دونوں احتمال ہیں کہ غسل اور وضو۔ دونوں کی نفی ہو، دوسرا یہ کہ صرف غسل کی نفی مراد ہو، ابھی قریب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذرا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب حالت جنابت میں نوم کا ارادہ فرماتے تو وضو وضوہ للصلوۃ اس کا متعقی یہ ہے کہ یہاں صرف غسل کی نفی مراد لیجائے اور اگر دونوں کی نفی مراد لیجائے تو یہ بیان جو انہر محمول ہوگا، امام نوویؒ کا میلان اس دوسرے احتمال کی طرف ہے اور امام بیہقیؒ نے احتمال اول کو اختیار کیا ہے۔

مصنف کے دعوت و ہم کی توضیح اور اس مقام کی تحقیق

قال ابو داود وهذا الحديث دهر جاتا چاہئے کہ اس حدیث کے بارے میں جو رائے مصنف کی ہے وہی رائے امام ترمذی کی ہے انھوں نے بھی بہت سے علماء سے اس حدیث کا وہم ہونا نقل کیا ہے اور یہی رائے امام احمد بن حنبل کی ہے بلکہ بعض علماء جیسے ابن المفلح نے تو اس حدیث کے خلاف ہونے پر محدثین کا اجماع نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اجماع نقل کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ اس حدیث کی امام بیہقی نے تصحیح کی ہے بلکہ انھوں نے تغلیط کرنے والوں کی تردید کی ہے جاتا چاہئے کہ یہ سب حضرات یہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں ابوالاسحاق راوی کے غلطی ہوئی، وہ غلطی کیا ہوئی؟ اس کو ابن العربی نے شرح ترمذی میں واضح کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث دراصل طویل تھی جس کا صحیح مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی اور پھر اسکے بعد اپنی فہم کے اعتبار سے اس کا اختصار کیا، صورت حال یہ ہے کہ اصل روایت میں اس طرح تھا، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتی ہیں کان بینام اولی اللیل ونحیی اخرا شعراں کانت لہ حاجۃ قضی حاجتہ ثوبینام قبل ان یس ماء جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ شروع شب میں آرام فرماتے اور آخر میں بیدار رہتے پھر اگر آپ کو حاجت ہوتی تو اس کو پورا فرماتے اور پھر سو جاتے قبل ان یس ماء ابن العربی کہتے ہیں کہ یہاں پر قضا حاجت سے مراد بول و ہراز کی حاجت ہے اور مطلب یہ ہے کہ حاجت انسانیہ سے فارغ ہو کر آپ آرام فرماتے بغیر مس ماء کے، ابوالاسحاق سے یہاں پر یہ غلطی ہوئی کہ انھوں نے حاجت کو بجائے حاجت انسانیہ کے حاجت الی الا، یعنی دلی پر محمول کیا حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اسی حدیث کے آخر میں ہے وان نام جنبنا فوضنا جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حالت جنابت میں بغیر وضو کے آپ نہ سوتے تھے، تو اب اگر شروع میں حاجت کو حاجت دلی پر محمول کیا جائے اور دلائس ماء کو مطلق مار پر محمول کیا جائے یعنی ماء وضو اور مار اغتسال دونوں کی نفی مراد لی جائے تو اس صورت میں اول حدیث آخر حدیث کے معارض ہو جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ صحیح محل تو اس حدیث کا یہ تھا کہ اگر حاجت دلی پر محمول کیا جائے تو دلائس ماء میں مار مطلق کی نہیں بلکہ صرف مار اغتسال کی نفی مراد لی جائے اور اگر حاجت کو حاجت انسانیہ پر محمول کیا جائے تب بیشک دلائس ماء کو اپنے عموم پر رکھ سکتے ہیں، لیکن ابوالاسحاق نے یہ کیا کہ حاجت کو حاجت دلی پر محمول کیا اور دلائس ماء کو اپنے عموم پر رکھ غسل اور وضو دونوں کی نفی کر دی اور یہ بات خلاف واقع ہونے کے علاوہ آخر حدیث کے معارض بھی ہے کیونکہ آپ کا معمول حالت جنابت میں بغیر وضو کے سونے کا نہ تھا یہ تو تشریح ہوئی ان دوگوں کی مراد کی جو اس حدیث کو غلط کہتے ہیں۔ لیکن اس تنقید کا جواب یہ ہے کہ اول حدیث کا آخر حدیث سے معارضہ موجب لازم آئے گا تب ہم حدیث ابوالاسحاق میں دلائس ماء کو عموم پر محمول کریں کہ وضو اور غسل دونوں کی نفی جو رہی ہے لیکن اگر حدیث میں مار سے خاص مار اغتسال مراد لیا جائے تو پھر کیا اشکال ہے مار اور ابوالاسحاق نے یہ کب کہا کہ مار سے مطلق مار مراد ہے، تعارض تو اس حدیث میں ناقدین کا خود پیدا کر رہا ہے کہ وہ مار سے مطلق مار مراد لے کر پھر اول حدیث و آخر حدیث میں تعارض بتا رہے ہیں، لہذا حدیث

ابو اسحاق دہم نہوئی، چنانچہ امام بیہقی اور ابوالعباس بن سراج کی یہی رائے ہے کہ اس حدیث میں کچھ دہم نہیں ہے اور لایس مائر میں صرف مارا فستال کی نفی ہے، وضور کی نفی نہیں اور امام نووی فرماتے ہیں کہ ایک شکل یہ بھی ہے کہ یہاں مطلق مار کی نفی مراد لیجائے اور اس کو بیان جواز پر محمول کیا جائے کہ گاہے آپ نے ایسا بھی کیا ہے عادت مراد نہیں، لیکن احقر کو اس میں یہ اشکال ہے کہ اس توجیہ سے تو ناقدین کا اصل اشکال پھر ٹوٹ آئے گا یعنی اول حدیث اور آخر حدیث میں، تعارض، کیونکہ پہلا پرفتنگو ایک خاص حدیث کو سامنے رکھ کر ہو رہی ہے، مطلقاً مسئلہ کی حیثیت سے نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بھی بذل میں امام بیہقیؒ کو غیرہ کی رائے کو اختیار فرمایا ہے اور اس میں حضرت ناقدین حدیث کے ہمنوا نہیں۔

تنبیہ :- جانتا چاہئے کہ ابو اسحاق کی یہ روایت مطلقاً مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں، ثواب کانت لا حاجتہ الی احدہ قطعی حاجتہ، اس روایت میں الیٰ آہلہ موجود ہے اب اس کے معنی وطن کے متعین ہو گئے، لیکن مسلم شریف کی اس روایت میں اس کے بعد ولایس مائر جملہ نہیں ہے جس کی وجہ سے سارا اشکال کھڑا ہوا تھا۔

امام طحاویؒ کی رائے نیز جانتا چاہئے کہ امام طحاویؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ اس روایت میں ابو اسحاقؒ سے غلطی ہوئی، مگر ان کے نزدیک غلطی یہ نہیں کہ ابو اسحاقؒ نے حاجت کا مطلب غلط سمجھا، حاجت کا مفہوم تو امام طحاویؒ کے نزدیک بھی جماع ہی ہے لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ابو اسحاقؒ کا ولایس مائر کے ذریعہ وضور اور غسل ہر دو کی نفی کرنا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ دوسری روایات کے خلاف ہے، دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ حالت جنابت میں وضو کے بعد ہی آرام فرماتے تھے نہ کہ قبل الوضو، لیکر پھر امام طحاویؒ نے آگے چل کر لکھا ہے کہ جو سکتا ہے کہ ابو اسحاقؒ کی مراد ولایس مائر سے صرف غسل ہی کی نفی ہو لہذا پھر کوئی اشکال نہیں رہے گا، یہ وہی بات ہو گئی جو بندہ نے شروع میں کہی تھی کہ تعارض تو ناقدین کا خود پیدا کردہ ہے، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں امام طحاویؒ کی رائے نقل نہیں فرمائی بلکہ حضرت قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کی رائے شوکانی کے کلام سے اور بیہقی کی رائے خود ان کی کتاب سے نقل فرمائی، ہاں البتہ صاحب معارف السنن نے امام طحاویؒ کا کلام اور ان کی رائے نقل کی ہے، انہوں نے اس موضوع پر کافی طویل بحث کی ہے

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَقْرَأُ

(۱۰)

حالت جنابت میں اذکار و ادعیہ کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے لیکن تلاوت قرآن مختلف فیہ ہے، غایب اس میں یہ ہیں کہ: اذ ظاہری کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور یہی مروی ہے ابن عباسؓ سے حدیث میں، اور امام شافعیؒ کے یہاں مطلقاً حرام ہے ولو حرثنا، امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں ایک مثل شافعیہ کے دوسری روایت مادون الآیۃ کے جواز کی ہے مابقی طرح ہمارے یہاں بھی دو روایتیں ہیں، چنانچہ امام طحاویؒ نے مادون الآیۃ کی اباحت نقل کی ہے اور امام کرخیؒ

نے عدم جواز، اور امام مالک کے نزدیک آیت یا آیتیں پڑھنے کی گنجائش ہے، (کنز فی المیزان، الکبریٰ للشعرانی)
 جانتا چاہئے کہ امام بخاری کا میلان اس سلسلہ میں مطلق جواز کی طرف ہے چنانچہ انہوں نے اس سلسلہ میں متعدد روایات
 اور آثار ذکر فرمائے ہیں، نیز کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعزیز کر اللہ علیہ السلام کا بیان ہے بھی استدلال کیا ہے اسی طرح
 ابن المنذر اور ابن جریر طبرانی کی رائے بھی یہی ہے نیز طبرانی نے منہج کی روایات کو ادویت پر محمول کیا ہے۔
 جانتا چاہئے کہ مصنف نے اس سلسلے میں حائض کا حکم بیان نہیں کیا، امام ترمذی نے ایک ہی ترجمۃ الباب میں دونوں کو
 ذکر فرمایا ہے، "باب الجنب والحائض لا یقرآن القرآن" حائض کا حکم جمہور نے یہاں دی ہے جو مبنی کا ہے البتہ اس میں
 امام مالک کا اختلاف ہے ان کے نزدیک حائض کے لئے مطلقاً جائز ہے اس لئے کہ مدت حائض طویل ہوتی ہے اگر اس عرصہ کے
 اندر مطلقاً نہیں پڑھے گی تو زیان کا خوف ہے جس پر رد عید وارد ہوتی ہے بخلاف جنابت کے کہ وہ ایک وقتی چیز ہے اس
 کا ازالہ آدمی کے اختیار میں ہے (کنز فی المنہل)

مضمون حدیث | قولہ عن عبد اللہ بن سلمۃ یہ سلسلہ بکسر اللام ہے کتب رجال میں اس کی تصریح ہے، اور امام
 نووی نے شرح مسلم کے مقدمہ میں اس فصل میں جس میں انہوں نے اسما و مشتبہ کے اصول
 لکھے ہیں تحریر فرمایا ہے کہ سلسلہ ہر جگہ فتح اللام ہے، بخیر عمر بن سلمہ (جن کی امامت کا قعہ حالت صغر میں کتب حدیث میں مشہور ہے)
 اور بنو سلمہ کے یہ دونوں بکسر اللام ہیں لیکن انہوں نے عبد اللہ بن سلمہ کا استثنا نہیں کیا اس لئے کہ جو ضابطہ انہوں نے لکھا
 ہے وہ صرف رجال صحیحین سے متعلق ہے اور یہ عبد اللہ بن سلمہ کتب سنن کے راوی ہیں، (الفیض السمانی)

قولہ رجل منا رجل من بنی اسد اخصب الخ عبد اللہ بن سلمہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور دو شخص جن میں ایک ہمارے
 قبیلے یعنی قبیلہ مراد کا اور دو سہل شخص قبیلہ بنو اسد کا تھا، ان دونوں کو حضرت علیؑ نے کسی جگہ بھیجنے کا ارادہ فرمایا، اور فرمایا کہ
 تم تو ہی اور مضبوط آدمی ہو لہذا دین کی خدمت کرو (یہ بات ہو گئی اس کے بعد راوی کہتا ہے) پھر حضرت علیؑ اٹھے اور مخرج
 یعنی بیت الخلاء تشریف لے گئے فراغت کے بعد باہر آئے اور پانی طلب کیا پانی حاضر خدمت ہوئے پراس میں سے ایک چلو
 لئے کر (ہاتھوں اور چہرہ کا) مسح کیا اور پھر قرآن شریف پڑھنے لگے، اس پر (یعنی بلا وضو و تلاوت پر) لوگوں نے اشکال کیا تو
 انہوں نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات بیت الخلاء سے آنے کے بعد ہم کو قرآن شریف پڑھاتے تھے اور
 کھاتے پیتے بھی تھے اور کوئی چیز آپ کے لئے قرأت قرآن سے مانع ہوتی پس الجنابت، بخیر جنابت کے۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يُصَافِحُ

(۹۰)

جنی کا ظاہر جسم پاک ہے جنابت ایک معنوی نجاست ہے لہذا جنی کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا مسامحہ کرنا سب جائز ہے۔

جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے۔

قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم فضيلة الم حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجھ سے ملاقات ہوئی اس پر حضور حذیفہ کی طرف مصافحہ کے لئے آئے ہوئے تو انہوں نے عرض کیا کہ میں جنب ہوں۔ یہاں ہماشکاں ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہ نے بقا کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی۔ یہ ادب کے خلاف ہے ملاقات چھوٹے کیا کرتے ہیں بڑوں سے نہ کہ برعکس۔ جواب یہ ہے کہ ایسا انہوں نے قصداً کہا اس لئے کہ وہ اپنے نزدیک اس حال میں نہیں تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کو جس کیونکہ حالت جنابت میں تھے، فقال ان المسلم ليس ينجس۔ آپ نے فرمایا کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا یعنی جنابت کی وجہ سے اس کا ظاہر جسم ناپاک نہیں ہوتا کہ مصافحہ وغیرہ سے مانع ہو کا قاطعاً فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے (بطریق المفہوم) بعض ظاہر یہ نے کافر کی نجاست پر استدلال کیا ہے کہ وہ نجس العین ہے نیز انہوں نے باری تعالیٰ کے قول انما المشركون نجس۔ آیت سے بھی استدلال کیا ہے جواب یہ ہے کہ حدیث میں آپ کی مراد لیس نجس سے حتمی عن النجاست ہے یعنی مومن کی شان یہ ہے کہ وہ نجاست سے بچتا ہے بخلاف کافر کے کہ نجاست سے بچتا اس کا شمار نہیں کیا یہ کہا جائے کہ حدیث میں مومن کی تخصیص کافر کے مقابلے میں نہیں ہے بلکہ صرف اس حیثیت سے ہے کہ چونکہ خطاب اس کے ساتھ ہو رہا ہے، اور آیت کا جواب یہ نہ لایا ہے کہ اس میں نجاست سے اعتقاد اور باطن کی نجاست مراد ہے۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَدْخُلُ الْمَسْجِدَ

۱۱۱

جنابت کے احکام چل رہے ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ حالت جنابت میں آدمی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، سو اس میں علماء کے تین مذہب ہیں۔

مذہب ائمہ اور ہر ایک کی دلیل | جانتا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک مرد، دوسرے مکث، امام شافعیؒ داہمڈ کے نزدیک جنب اور حائض کے لئے مطلقاً کوئی خاص ضرورت ہو یا نہ ہو وضو سے ہو یا بلا وضو دخول اور مرد فی المسجد جائز ہے البتہ حائض کے لئے شرط ہے کہ تلویث مسجد کا خوف نہ ہو، دوسرا مذہب ہے حنفیہ اور مالکیہ کا ان کے یہاں جنب اور حائض کے لئے مرد فی المسجد جائز نہیں مگر کسی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر، دوسری چیز ہے مکث فی المسجد یعنی جہنمی کا مسجد میں ٹھہرنا اٹھنا بیٹھنا، سو یہ جہور علماء اور ائمہ ثلاث حنفیہ مالکیہ شافعیہ کے یہاں ناجائز ہے کتابہ اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک جائز ہے لیکن بعد الوضو، قاتل و ظاہری اور قرنی وغیرہ کے نزدیک جب اور حائض دونوں کے لئے مرد اور مکث دونوں مطلقاً جائز ہیں۔ منہل میں مذہب ائمہ ہی طرح لکھے ہیں، اب۔

یہاں دو اختلاف ہیں، ایک حنفیہ و شافعیہ کا تعاقب اور ایک تعاقب جہور علماء ائمہ ثلاثہ اور حنابلہ کا، دونوں کی دلیل

سنئے، مصنف نے اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مرفوعہ ذکر فرمائی ہے جس کے اخیر میں ہے الی لا یجوز المسجد لعمالہ
ولاجنب یہ حدیث اس مسئلے میں جمہور علماء کی دلیل ہے اور حنا بلہ و ظاہر یہ کے خلاف ہے، بذل میں لکھا ہے کہ اس حدیث
کی ابن خزیمہ نے تصحیح اور ابن القحطانی اور ابن سید الناس نے تحمیل کی ہے، لیکن ابن حزم ظاہری نے اس حدیث کی تضعیف
کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کے اندر ایک راوی ہیں افلت بن غلیف جو مجہول ہیں قابل استدلال نہیں، خطاب بن شراح البوداد
کہتے ہیں کہ تضعیف کریں والوں کی یہ بات درست نہیں اس لئے کہ افلت کی ابن حبان داماد امام احمد بن حنبلہ وغیرہ محدثین نے
توثیق کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر نے بھی تضعیف کرنے والوں کی تردید کی ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ راوی مجہول نہیں
بلکہ ثقہ اور مشہور ہیں۔

اب حنفیہ اور شافعیہ کا تقابل لیجئے، شافعیہ جو حجاز مرد کے قائل ہیں ان کا استدلال آیت کریمہ، لا تقربوا الصلوة وانتم
سکامی حتی تعلموا ما تقولون ولا جنب الا عابری سبیل سے ہے وہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ سے مراد موضع صلوٰۃ یعنی مسجد
ہے اور عابری سبیل سے یہی عبور و مرور مراد ہے، لہذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ جنب کے لئے مرد و عورت کی مسجد جائز ہے،
ہمارے علماء نے اس کا جواب دیا کہ آپ کا استدلال حذف مضات پر مبنی ہے اور ہمارے نزدیک یہ آیت اپنے ظاہر
پر ہے صلوٰۃ سے صلوٰۃ ہی مراد ہے موضع صلوٰۃ مراد نہیں اور عابری سبیل سے مراد مسافر ہیں، اور آیت کا مطلب یہ ہے
کہ حالت جنابت میں نماز کے قریب نہیں جانا چاہئے مگر یہ کہ آدمی مسافر ہو اور پانی دستیاب نہ ہو تو پھر اس کو تیمم
کرنا چاہئے، تیمم میں مسافر کی قید اس لئے لگائی گئی کہ عام طور سے سفر ہی میں عدم وجدان مار کی حالت پیش آتی ہے
لہذا آیت کریمہ کا مفہوم بغیر حذف مضات کے بالکل صاف اور واضح ہے، اس پر انہوں نے یہ اشکال کیا کہ عابری سبیل
ہے اگر مسافر مراد لیا جائے تو پھر آیت میں مسافر کے اعتبار سے ٹکرا ہو جائے گا کیونکہ آگے پھر مسافر کا ذکر ہے وہاں کہتم موصی
ادعنی مشغول ہو جائے کہ ٹکرا کوئی ایسی چیز نہیں کہ اس سے بچنا ضروری ہو، البتہ اس کے لئے کوئی نکتہ ہونا چاہئے
سو یہاں نکتہ یہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ مریض کا حکم بیان کرنا تھا اور مریض واجد المار ہونے کے باوجود تیمم کرتا ہے تو اس
کے ساتھ مسافر کو دوبارہ اس لئے ذکر کیا گیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ واجد المار یعنی مریض اور عادم المار یعنی مسافر دونوں
باختیار حکم کے یکساں ہیں، لہذا مریض کو جواز تیمم میں وجدان مار کی وجہ سے کوئی تردد ہونا چاہئے مطمئن ہو کر تیمم کرے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ابتداء میں جن صحابہ کرامؓ کے جوات مسجد نبوی کے ارد گرد تھے ان کے دروازے مسجد
کے صحن کی طرف کھلے ہوئے تھے، ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وجہواخذوا البیوت عن المسجد کہ ان گھروں کے
دروازوں کو مسجد کی طرف سے ہٹا کر دوسری جانب کھول لو، اس لئے کہ اس صورت میں بعض مرتبہ جنب اور عاکض کا
مرد و عورت کی مسجد لازم آئے گا لیکن صحابہ کرامؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حکم پر اس توقع سے عمل نہیں کیا کہ شاید
اس سلسلے میں کوئی رخصت نازل ہو جائے، پھر اس کے بعد دوسری مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف کو گذر ہوا تو

آپ نے دوبارہ وہی بات ارشاد فرمائی کہ دروازوں کے رخ پچھ در پچھ چنانچہ صحابہ کرام نے اس پر حکم کی تفصیل کی۔

جاتا چاہئے کہ یہ جو اس باب میں مسئلہ حل رہا ہے یعنی منی کے لئے دخول مسجد کی حرمت، اس حکم سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ میں، چنانچہ ترمذی میں مناقب علی میں ایک روایت وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا علی لا یحل لاحد ان یجیب فی هذا المسجد غیری وغیرک معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ بحالت جنابت مسجد میں آجاسکتے ہیں، حضرت شیخ جاشیہ لامع میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس خصوصیت کی تصریح ہمارے علماء میں سے علامہ شافعی نے بھی کی ہے، نیز علامہ شافعی لکھتے ہیں کہ روافض کا یہ کہنا کہ یہ حکم تمام اہلبیت کے لئے عام ہے اور یہ کہ کس حریر بھی ان سب کے لئے جائز ہے غلط ہے مختصرات شیعہ میں سے ہے۔

فائدہ کا :- جاتا چاہئے کہ حدیث الباب میں تحویل ابواب کا حکم مطلقاً وارد ہوا ہے، باب علی یا باب ابوبکر کا اس میں استثناء مذکور نہیں جو ترمذی کے اندر مناقب علی میں بروایت ابن عباس موجود ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بستہ الابواب الا باب علی گو ابن الجوزی نے اس پر وضع کا حکم لگایا ہے کہ یہ روافض کا اختراع ہے جو انھوں نے باب ابی بکر کے استثناء کے مقابلہ میں کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کی تردید کی ہے انھوں نے باب علی کے استثناء کے مسئلہ میں متعدد روایات ذکر کی ہیں اور ان سب کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ ان سب احادیث کے طریق قابل استدلال ہیں اور ایک کی دوسرے سے تقویت ہو رہی ہے، اور باب ابی بکر کے استثناء کی روایت تو بخاری شریف میں ہے، بخاری کی ایک روایت میں جو کتاب المناقب میں ہے لفظ باب کے ساتھ استثناء وارد ہے اور ایک روایت میں لفظ خوض کے ساتھ لا تتبعین فی المسجد خوضۃ الا خوضۃ ابی بکر اور اسی طرح ترمذی میں بھی ہے، اب ان دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے کہ ایک جگہ صرف باب علی کا استثناء فرمایا گیا اور دوسری روایت میں صرف باب ابوبکر یا خوضۃ ابی بکر کا، حافظ وغیرہ شرح نے جمع بین الروایتین اس طور پر کیا ہے کہ شروحات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام صحابہ کو جن کے ابواب مسجد کی طرف مفتوح تھے تحویل ابواب کا حکم دیا، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے، چنانچہ اس پر عمل درآمد ہو گیا، لیکن ان سب حضرات نے یہ کیا کہ اپنے گروں میں مسجد کی طرف خوضات یعنی کھڑکیاں کھول لیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی بند کرنے کا حکم فرمایا، مگر اس مرتبہ خوضۃ ابی بکر کا استثناء فرمادیا کہ ان کی کھڑکی مسجد کی جانب کھلی رہے تو کچھ حرج نہیں یہ حضرت مدین اکبر کی خصوصیت تھی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خصوصیت تو شروحات ہی میں فرمادی گئی کہ ان کا اصل دروازہ مسجد کی طرف باقی رکھا جائے اور اسی طرح یہ بھی کہ ان کے لئے بحالت جنابت مسجد میں آنا ناجائز ہے، یہ بڑی اچھی توجیہ ہے جو شراح حدیث نے فرمائی ہے۔

قال ابو داؤد هو ذلیلت العامری مصنف فرماتے ہیں کہ سند میں جو اقلت بن علیہ راوی آئے ہیں یہ وہی ہیں جو نیکت عامری سے مشہور ہیں، میں کہتا ہوں ممکن ہے کہ اس سے اشارہ ہو ان لوگوں کے رد کی طرف جو ان کو

بھول اور غیر معروف کہتے ہیں۔

باب فی الجنب یصلی بالقوم وھونائیں

(۳)

یعنی کوئی شخص اپنا جنبی ہونا بھول جائے اور بغیر غسل کے نماز پڑھانے کے لئے کھڑا ہو جائے۔
جانتا چاہئے کہ یہ باب اور اس کی احادیث فقہی حیثیت سے اہمیت رکھتی ہیں مسئلہ بھی مختلف فیہ اور باب کی روایات میں بھی اختلاف ہے مسئلہ الباب کی وضاحت سے قبل باب کی حدیث اول کا مفہوم سمجھ لیجئے۔

۱۔ حدیث نامہ ربیع بن اسماعیل۔ قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل فی صلوۃ الفجر فاومأ بیدہ ان مکا نکم ثم جاعا۔
درل سبب یعطّر فعلی جمر یعنی ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز شروع کرائی اور پھر فوراً یاد آیا کہ آپ حالت جنابت میں ہیں اسی وقت آپ نے ہاتھ کے اشارے سے صحابہ کرام کو بھجایا کہ اپنی اپنی جگہ کھڑے رہیں اور پھر فوری غسل فرما کر واپس تشریف لاتے سر مبارک سے پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے اور آپ نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔

امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟ اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ حالت جنابت ہی میں نماز شروع کرا چکے

تھے اور پھر بعد میں یاد آنے پر غسل فرما کر شروع کردہ نماز کو پورا کر دیا یعنی اس پر بنا دیا فرمائی اس سے معلوم ہوا کہ امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم نہیں، چنانچہ شافعیہ وغیرہ جمہور علماء کا مسلک یہی ہے لہذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف اور جمہور کے موافق ہوئی اب احناف کو جواب کی فکر کرنی چاہئے، جواب یہ ہے کہ غالباً مقترض کو اس مسئلے کی تحقیق نہیں، جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ نماز سے فساد ظہر محمد بن کے بعد اگر معلوم ہو کہ امام کی نماز کسی وجہ سے فاسد ہو گئی ہے تو اس صورت میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ مقتدیوں کی نماز درست ہے فاسد نہیں ہوئی اور حنفیہ کے یہاں امام کے ساتھ مقتدیوں کی بھی نماز گئی، اصل مسئلہ تو یہ ہے اور اس حدیث میں جو صورت پیش آئی وہ یہ نہیں ہے یہاں تو نماز شروع کرنے کے بعد نماز کے دوران ہی میں امام کو یاد آگیا اور پھر طہارت حاصل کرنے کے لئے چلا گیا فلاں حدیث اب رہی یہ بات کہ جو صورت اس حدیث میں مذکور ہے اس میں امام کی کیا رائے ہے، سو جانتا چاہئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے بعد اگر امام کو حدیث سابقہ اشارہ صلوۃ میں یاد آئے تو ان دونوں کے نزدیک نماز باطل ہو گئی اور تحصیل طہارت کے بعد استیفاء واجب ہے بنا دیا جائے نہیں، شافعیہ کا بھی صحیح مسلک یہی ہے کہ نماز باطل ہو گئی اور استیفاء واجب ہو گا، چنانچہ ابن رسلان نے خود امام شافعیؒ سے ان کا مسلک یہی نقل کیا ہے لیکن ابن قدامہ نے معنی میں شافعیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں مقتدیوں کی نماز باطل نہیں ہوتی بلکہ اسی نماز پر بنا کر سکتے ہیں، ممکن ہے کہ یہ ان کی کوئی روایت ہو، اب رہ گیا مسلک امام مالکؒ کا

وہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت پیش آنے پر دو طریقے ہیں کہ یا تو مقتدی اپنی نماز فرادنی فرادی پوری کر لیں یا کسی ایک، ان میں سے نائب بنا کر اپنی نماز کو پوری کر لیں، حاصل یہ کہ ان کے یہاں نماز باطل نہیں ہوگی اسی پر بناء کر سکتے ہیں، لیکن اگر مقتدی امام کا انتظار کریں تو ان کے یہاں بھی مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی اور حدیث الباب میں بھی ایسا ہی ہے کہ انھوں نے امام کا انتظار کیا، ثواب غلامد یہ ہوا کہ صورت مذکورہ فی الحدیث میں مقتدیوں کی نماز انہما اربعہ میں سے کسی کے نزدیک یا صحیح نہیں ہوئی، لہذا یہ حدیث سب ہی کے خلاف ہوئی اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔ پہلے یہ کہ روایات مجموعہ صحیحین وغیرہ میں ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابھی تک نماز میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے بلکہ صرف مصلے میں داخل ہوتے تھے اسی وقت آپ کو یاد آگیا لہذا سارا اشکال ہی رفع ہو گیا، چنانچہ آگے اسی باب میں کئی روایتیں ایسی آ رہی ہیں جن میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مصلیٰ اور مقام صلوٰۃ ہی میں پہنچے تھے کہ آپ کو اپنی جنابت یاد آگئی لہذا حدیث کسی کے بھی خلاف نہیں، عدا یہ کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ آپ نماز میں داخل ہو چکے تھے تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ نے اپنی نماز پر بناء کی بلکہ نماز کا استیفاء فرمایا، چنانچہ اس حبان کی روایت میں استیفاء صلوٰۃ کی تصریح ہے یہ جو کچھ مسئلے کی تحقیق و تفصیل ہم نے بیان کی اسی طرح حضرت شیخ نے حاشیہ ہذل اور اسکے علاوہ لامع الزیاری اور اجزاء المسالک میں تحریر فرمائی ہے

امام محمد کا استنباط جانتا چاہئے کہ امام محمد نے مؤطا محمد میں حدیث الباب کو حدیث فی الصلوٰۃ پر محمول کیا ہے اور پھر اس سے؟ ازا البناہ فی الصلوٰۃ کا مسئلہ مستنبط کیا ہے جس کے حنفیہ قائل ہیں اور جوہر نہیں جس کی تفصیل باب الحدیث فی الصلوٰۃ میں ہمارے یہاں گذر چکی، مولانا عبدالحی صاحب نے حاشیہ مؤطایں اس استنباط کو رد فرمایا ہے، اور اس سبب بحث کو حضرت سہارنپوری نے بذل میں نقل فرمایا ہے اور حضرت نے اس میں امام محمد کی جانب سے مدافعت فرمائی ہے اور یہ لکھا ہے کہ مولانا عبدالحی صاحب کے جتنے اشکالات ہیں وہ سب اس بات پر مبنی ہیں کہ وہ مؤطا محمد کی روایت کو اور اس کے علاوہ دوسری کتب صحاح میں اس سلسلے کی جو روایات وارد ہوئی ہیں ان سب کو وہ وحدت واقعہ پر محمول کر رہے ہیں لیکن اگر ان روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جائے تو پھر امام محمد کی رائے میں کوئی اشکال نہ ہوگا اور امام محمد نے روایت کے جو الفاظ مؤطایں ذکر فرمائے ہیں ان کو حدیث فی الصلوٰۃ پر بلا کسی تردد کے محمول کیا جاسکتا ہے، ہاں جو اس کے علاوہ یہ دوسری روایات ہیں ان کو بے شک حدیث فی الصلوٰۃ پر محمول نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان میں سے بعض میں جنابت اور غسل کی تصریح ہے۔

باب فی الرجل یجد البلتی فی منامہ

(۳۶۱)

بلد بکسر الباء ہے اور بکل بفتح الباء ہے بمعنی تری یعنی آدمی سو کر اٹھے اور اپنے کپڑے پر تری پائے تو اس پر غسل

واجب ہے یا نہیں، احتلام کی کن کن صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے خصوصاً حنفیہ کے یہاں اس میں بڑی تفصیل ہے۔

قولہ مسئلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد اللیلۃ آپ سے سوال کیا گیا کہ جو شخص اٹھنے کے بعد کپڑے پر تری پائے اور احتلام اس کو یاد نہ ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب ہے اور اس شخص کے بارے میں جس کو احتلام ہونا یاد ہو لیکن تری نہ پائے تو اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب نہیں بعض علماء ربیعہ شعی اور ابراہیم حنفی کا مسلک یہ ہے کہ اس حدیث میں بطل سے مطلق تری مراد ہے خواہ اس کا سنی ہونا محقق ہو یا نہ ہو، اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے منی کی تری مراد ہے۔

جاننا چاہئے کہ علامہ شامی نے اس مسئلے کی چودہ شکلیں ذکر فرمائی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے ۱۔ یقین منی، ۲۔ یقین مذی، ۳۔ یقین ودی یہ تین شکلیں یقین کی ہوتیں اور چار صورتیں عدم یقین اور شک کی ہیں ۴۔ الشک بین الاولین (منی و مذی) ۵۔ الشک بین الاخرین (مذی و ودی) ۶۔ الشک بین الاول والثالث (منی و ودی) ۷۔ الشک فی الثالث یعنی تری کے بارے میں تینوں خیال ہوں ہو سکتا ہے کہ منی ہو، ہو سکتا ہے مذی ہو، ہو سکتا ہے ودی ہو، یہ کل سات صورتیں ہوتیں ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں تذکر احتلام و عدم تذکر احتلام، لہذا کل چودہ صورتیں ہوتیں اب ان کا حکم سنئے۔ تذکر احتلام کی سات صورتوں میں سے ایک کے علاوہ باقی سب صورتوں میں غسل واجب ہے اور وہ ایک صورت یقین ودی کی ہے اس میں امام صاحب اور صاحبین متفق ہیں، اور عدم تذکر احتلام میں یہ تفصیل ہے کہ ایک صورت یعنی یقین منی کی صورت میں بالاتفاق غسل واجب ہے اور یقین غیر منی کی صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں اور وہ تین صورتیں ہیں ۱۔ یقین مذی ۲۔ یقین ودی ۳۔ شک بین المذی والودی، اور احتمال منی (جس کی تین صورتیں ہیں) میں طرین کے نزدیک غسل واجب ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک واجب نہیں اور وہ تین صورتیں یہ ہیں، شک بین الاولین، شک بین الاول والثالث، شک فی الثالث، حاصل یہ کہ عدم تذکر کی سات صورتوں میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک صرف ایک صورت یعنی یقین منی میں غسل ہے باقی چھ میں نہیں، اور عندا طرین یقین منی اور احتمال منی جس کی تین صورتیں ہیں ان چار صورتوں میں بھی غسل واجب ہے یہ تفصیل تو مذہب احناف میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کل تین صورتیں ہیں یقین منی، یقین غیر منی، اور احتمال منی، پہلی دو صورتوں کا حکم ظاہر ہے اور تیسری صورت میں ان کے یہاں اختیار ہے غسل اور عدم غسل میں، اور اسی طرح حنابلہ کے یہاں ہے لیکن وہ شک اور احتمال کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ اگر قبل التوم خروج مذی کے اسباب میں سے کوئی سبب پایا گیا ہو تب تو غسل واجب نہیں اور اگر سبب خروج مذی نہ پایا گیا ہو تو غسل واجب ہے اور مالکی کے یہاں احتمال منی کے سلسلے میں یہ ہے کہ اگر شک ہو منی اور باقی دو (مذی اور ودی) میں سے کسی ایک میں تب تو غسل واجب ہے اور اگر شک ایک ساتھ تینوں میں ہو تو اب چونکہ احتمال منی

الخصائص لا تنبت بالاحتمال، مولانا عبدالحی صاحب نے سلیہ میں اس مسئلے پر بحث کی ہے اور انھوں نے اپنی تحقیق یہ لکھی ہے انہیں لا یحتملن بالجماع بشخص جنہی تیز اسلام کا اثر شیطانی ہونا بھی متعین نہیں ہے بلکہ وہ کبھی کثرت، شیع یا عرض، یا امتلاء اور عیہ منی کی وجہ سے بھی ہوتا ہے

قولہ غربت یمینک یا عاشقہ اس کے نقلی معنی تو یہ ہیں کہ تمہارے ہاتھ خاک آلودہ ہوں جو کنا یہ ہوا کرتا ہے، فقر و احتیاج سے لیکن عرب لوگوں کی عادت ہے کہ وہ اس لفظ کو غیر معنی اصلی میں استعمال کرتے ہیں، اور اس سے صرف کثیر مقصود ہوتی ہے نہ کہ بدعار ویسے ابن العربی نے شرح ترمذی میں اس لفظ کے معنی کی تحقیق و تشریح میں علماء کے دس اقوال لکھے ہیں جن کو حضرت شیخ نے اجز میں نقل کیا ہے۔

قولہ ومن این یكون الشبه شبه یقین اور بکسر الشین و سکون الہاء دونوں طرح منقول ہے یعنی مشابہت اور اشتراک آپ کے ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ بچہ کبھی والد اور کبھی والدہ کے جو مشابہ ہوتا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یہی تو ہے کہ جب مرد کا لطف غالب ہوتا ہے تو بچہ مرد کے مشابہ ہوتا ہے اور جب عورت کا لطف غالب ہوتا ہے تو بچہ ماں کے مشابہ ہوتا ہے اور جب عورت کے لئے منی کا ثبوت ہو گیا تو پھر احلام میں کیا استبعاد ہے صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ جب ماں رمل غالب ہوتا ہے ماں المرأة پر تو بچہ اپنے چچاؤں کے مشابہ ہوتا ہے، اور جب ماں المرأة غالب ہوتا ہے ماں الرجل پر تو اس وقت مولود اپنے ماںوں کے مشابہ ہوتا ہے، نیز مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے کہ جب مرد کی منی غالب ہوتی ہے تو بچہ مذکر ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ اور جب اس کا عکس ہوتا ہے تو بچہ مؤنث ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ۔

ثبوت المنی للمرأة والاختلاف فیہ جانتا چاہئے کہ اس حدیث میں عورت کے لئے اثبات منی ہے اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے صرف بعض فلاسفہ کا اس میں اختلاف ہے، چنانچہ ارسطو طالیس کہتا ہے عورت کے منی نہیں ہوتی ہے بلکہ عورت کے دم حیض ہی میں قوت تولید ہوتی ہے اور ابو علی سینا کہتا ہے کہ عورت کے رطوبت ہوتی ہے جو منی کے مشابہ ہوتی ہے اور فی الواقع وہ منی نہیں ہوتی حضرت شیخ سعید سے نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ تحقیق فلاسفہ کی تحقیق بھی یہی ہے کہ عورت کے منی ہوتی، پھر حضرت شیخ نے لکھتے ہیں لیکن حافظ ابن حجر نے نخ الباری میں بعض علماء جیسے ابوالیم نخعی سے عورت کے لئے منی ہونے کا انکار نقل کیا ہے اگرچہ امام نووی نے شرح مہذب میں ابوالیم نخعی کی طرف اس قول کی نسبت کو مستبعد لکھا ہے لیکن حافظ کہتے ہیں کہ ابن ابی شیبہ نے اس

لفظہ فی روایۃ اذا علا ماء کاماء الرجل اشبه الولد اخوالہ واذا علا ماء الرجل ماء عا اشبه اعمامہ
وفی روایۃ ماء الرجل امیض وماء المرأة اصفر فاذا اجتمع امیض من الرجل منی المرأة اذ کوا باذن اللہ واذا علا منی
المرأة منی الرجل آتبا باذن اللہ وفی نسخة آتبا۔

قول کو ابراہیم غنی سے بسندِ جید نقل کیا ہے۔

قال ابو داؤد وکنذاری و الترمذی و عقیلی الا پر روایت میں ابن شہاب کے شاگرد یونس تھے، یہاں مصنف یونس کے علاوہ ابن شہاب کے دوسرے تلامذہ کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح ابن شہاب سے یونس روایت کرتے ہیں اسی طرح اور بہت سے روادے بھی اس کو ان سے روایت کرتے ہیں جس سے یونس کی روایت کو تقویت ہو گئی اور وہ روادے یہ ہیں زبیدی، عقیلی یونس، لیکن یونس کا ذکر یہاں مکرر ہے اس لئے کہ ان کی روایت تو اوپر آئی چکی (ابن ابی الزہری اور ابن ابی الزہری جو کہ اس کو زہری سے بواسطہ مالک روایت کرتے ہیں، واضح ہے کہ عبارت میں عنی مالک کا تعلق صرف ابن ابی الزہری سے ہے اس سے پہلے جو روادے مذکور ہیں ان سے نہیں وہ بغیر واسطہ مالک کے براہِ راست زہری سے روایت کرتے ہیں۔

روایتیں میں متعارض اور اس کے دفعیہ میں محدثین کی آراء

قولہ ووافق الزهری مسافح الحجبی الا جانتا چاہئے کہ یہاں پر روایات حدیثیہ میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ حضرت ام سلیم کے سوال پر رد کو نبیوالی حضرت عائشہ نہیں یا حضرت ام سلمہ زہری کی روایت میں یہ ہے کہ رد کرنے والی حضرت عائشہ ہیں اور اس کے بالمقابل ہشام بن عروہ کی روایت میں یہ ہے کہ وہ ام سلمہ ہیں، مصنف زہری کی روایت کو ہشام کی روایت پر ترجیح دے رہے ہیں اس لئے کہ مسافح بھی نے زہری کی موافقت کی ہے لہذا زہری کی روایت مؤید و متوکد ہو گئی، ان دونوں روایتوں میں جو متعارض ہے اس کے جواب میں محدثین کی آراء مختلف ہیں امام ابو داؤد نے زہری کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت عائشہ نہیں اور قاضی عیاض نے ہشام کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت ام سلمہ ہیں اور امام نووی نے بھائے مسلک ترجیح کے جمع بین الروایتین کو اختیار فرمایا ہے ان کی رائے یہ ہے کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں گویا ام سلیم کے سوال کے وقت ام سلمہ عائشہ دونوں موجود تھیں دونوں ہی نے ام سلیم پر نکیر کی اب یہ روادے کا اختصار ہے کہ بعض نے انکو ذکر کیا بعض نے ان کو حافظ ابن حجر نے امام نووی کی رائے کو پسند کیا ہے، اور علامہ مسند حمی نے حاشیہ نسائی میں ایک اور توجیہ لکھی ہے یعنی احتمال تعدد واقعه ممکن ہے کہ ام سلیم نے جب پہلی بار حضور سے سوال کیا تو ان دو میں سے کسی ایک نے نکیر کی پھر کچھ روز بعد ام سلیم نے نسیان واقع ہونے کی وجہ سے دوبارہ آپ سے سوال کیا تو اس وقت مجلس میں دوسری زوجہ محترمہ تھیں تو انہوں نے بھی اس سوال پر نکیر فرمائی لہذا دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

بَابُ فِي مَقْدَارِ الْمَاءِ الَّذِي يَجْزِيُّ بِهِ الْغَسْلُ

موجبات غسل کا بیان پورا ہوا اب یہاں سے مصنف ”غسل کا بیان شروع کرتے ہیں، مصنف نے طہارت صغریٰ یعنی

وضوء میں بھی ایسا ہی کیا تھا کہ وضوء سے پہلے موجبات وضوء یعنی استنجاء اور آداب استنجاء کو بیان فرمایا اس کے بعد وضوء کو مصنفؒ کیفیت غسل کے بیان سے پہلے مقدار مار غسل کو بیان کرتے ہیں اسی قسم کا باب ابواب الوضوء کے شروع میں آچکا ہے جس میں مار وضوء کی مقدار بیان کی گئی تھی، ہم نے اسی جگہ مقدار مار غسل کو بھی بیان کر دیا تھا، لہذا دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قال ابو داود قال معمر بن الزهري في هذا الحديث، اس حدیث کے راوی ابن شہاب زہری ہیں ان سے روایت کرنے والے پہلی سند میں مالک اور دوسری میں جس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں معمر ہیں، زہری کے ان شاگردوں کی روایت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مالک کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اور معمر کی روایت میں یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور حضور دونوں ملکر ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ پہلی روایت میں غسل عائشہ نہ کر رہیں تو اس کی سختی بھی نہیں ہے اور دوسری روایت میں دونوں کا غسل مباح نہ کر رہے، لہذا پہلی روایت کو بھی ماسی پر محمول کیا جائے گا، یہ اختلاف اوقات و احوال پر محمول ہے گاہے آپ تنہا ایک فرق پانی سے غسل فرماتے اور گاہے آپ اور حضرت عائشہ دونوں۔

آگے مصنف نے فرق اور صاع کی مقدار کو بیان فرمایا ہے اس کی تفصیلی بحث ہمارے یہاں ابواب الوضوء میں گذر چکی ہے اور اس پر تفصیلی کلام حضرت نے بذل میں یہاں فرمایا ہے۔

قال سمعت احمد يقول من اعطى صدقة الفطر الخ حضرت امام احمد کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ حدیث شریف میں صدقة الفطر کی مقدار ایک صاع تحریر بیان کی گئی ہے اور صاع ایک مشہور پیمانہ کا نام ہے اب اگر کوئی شخص اس پیمانہ کے ذریعے صدقة الفطر ادا کرتا ہے تب تو کوئی شک شبہ کی بات ہی نہیں لیکن اگر کوئی شخص صدقة الفطر بھلے پیمانہ کے وزن کے ذریعہ پانچ رطل و ثلث رطل ادا کر دے تو کہ وزن صاع ہے تو اس سے بھی صدقة الفطر ادا ہو جائیگا۔

فیل له الصیغانی ثقیل قال الصیغانی اطیب قال لا ادري صیغانی ایک خاص قسم کی کجور کا نام ہے جو عرب میں مشہور ہے

لہ صیغانی کی وجہ تسمیہ صاحب قابوس نے یہ لکھی ہے کہ دراصل صیغانی ایک مینڈھے کا نام ہے جو کجور کی اس قسم کے درخت کے ساتھ بانہا جاتا تھا اس مناسبت سے اس درخت ہی کو صیغانی کہنے لگے، اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں لسان العرب کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک غیر صحیح حدیث میں وارد ہے کہ صیغانی کجور کو صیغانی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ صیغہ سے ہے جس کے معنی بولنے اور پیچنے کے ہیں، جواب یہ تھا کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ تقی ایک کجور کے درخت کے قریب تشریف فرماتے تھے تو اس درخت نے دوسرے درخت کو پکار کر کہا ہذا النبی (المصطفیٰ و علی) (المرتضیٰ) گویا اصل مادہ اس کا صیغہ ہے نسبت کے وقت تیز کر کے صیغانی کہنے لگے۔

جب میں سلسلہ میں پہلی بار حج کو گیا تھا تو وہاں پہنچ کر معلوم کیا تھا کہ کھجور کی کوئی قسم کیا میسائی بھی ہے؟ تو لوگوں نے بتایا کہ ہاں ایک خاص قسم ہے، چنانچہ میں وہ خرید کر لایا تھا جو عام کھجوروں کے مقابلہ میں ذرا گراں تھی، اور عمدہ قسم کی شمار ہوتی ہے۔

تشریح حدیث | حضرت امام احمد سے کسی شخص نے سوال کیا کہ آپ نے ابھی فرمایا کہ اگر وزن کے اعتبار سے پانچ رطل وثلث رطل تمام ادا کی جائے تو وہ کافی ہے حالانکہ میسائی کھجور بھاری اور وزنی ہوتی ہے اس کے پانچ

رطل وثلث رطل سے چھ ماہ یعنی صاع پُر نہیں ہوگا اب بتائیے کہ اس سے بھی واجب ادا ہو گیا یا نہیں؟ اس لئے کہ حدیث میں تو ایک صاع دینے کا حکم ہے اور یہاں وزنی کے اعتبار سے ایک صاع ہے لیکن صورتہ وکیفادہ ایک صاع سے کم ہے اس پر امام صاحب نے سوال فرمایا الصیحات فی الطب یعنی کیا میسائی کھجور عمدہ ہوتی ہے؟ یہ سوال انھوں نے بظاہر اس لئے کیا کہ اگر میسائی کھجور عمدہ ہوتی ہے تو پھر اس سے صدقۃ الفطر یقیناً ادا ہو جائے گا، لیکن یہ بات جو ان کے ذہن میں آئی سوال کے مطابق نہ تھی چنانچہ امام صاحب نے جب سوال میں دوبارہ غور کیا تب سمجھے کہ سائل کا سوال تو کچھ اور ہی ہے اس میں عمدہ وغیر عمدہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے اپنی بات سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب نے فرمایا لا ادری یعنی اس سوال کا جواب مجھے مستحضر نہیں ہے، اس کلام کی شرح میں ایک دوسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ امام احمد نے جب سوال فرمایا الصیحات فی الطب تو اس پر مجیب نے جواب دیا لا ادری کہ یہ تو میں نہیں جانتا کہ وہ عمدہ ہے یا غیر عمدہ، اور پھر اسی پر بات ختم ہو گئی، آگے معلوم نہیں کہ پھر امام صاحب نے کیا فیصلہ فرمایا ہوگا گویا لا ادری کے قائل میں دو احتمال ہوئے ایک یہ کہ اس کے قائل خود امام احمد ہیں، دوسرا یہ کہ اس کا قائل مخاطب یعنی سائل ہے حضرت نے بذل میں پہلے معنی اختیار کئے ہیں اور ابن رسلان نے دوسرے معنی ذکر کئے ہیں۔

تقریبی مسئلہ یہ ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس صورت میں صدقۃ الفطر ادا نہ ہوگا، اور منہل میں بقیہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی لکھا ہے۔

باب فی الغسل من الجنابة

یہ باب کیفیت غسل کے بارے میں ہے اور خاما طویل ہے، اور کیفیت وضو کا تو اس سے بھی بہت زیادہ طویل تھا اس باب میں مصنف نے گیارہ حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، امام نسائی نے اس سلسلہ میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں، مگر سرسری طور پر ابواب قائم کے کیفیت غسل کو خوب واضح فرمایا ہے، میں تو کہا کرتا ہوں تراجم کی یہ تکثیر اور ہر جز پر بالک باب قائم کرنا شغف بالمحیث، حدیث پاک عظمت اور حب رسول کی بنا پر ہے۔

عدد ذکر نعمان لنا ان ذکوة بہو المسح ما کر و نہ یتنوع

۱۔ حدیث شامعہ: الحدیث بن محمد بن الفضل۔ قولہ اما انما فاذا فیض علی رأسی ثلاثا یعنی ایک مرتبہ بعض صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں غسل جنابت کے سلسلہ میں مذکورہ فرما رہے تھے، ہر ایک اپنا طریقہ غسل بیان کر رہا تھا، آپ نے ارشاد فرمایا کہ میرا طریقہ تو یہ ہے کہ میں غسل میں اپنے سر پر صرف تین بار پانی بہاتا ہوں اس رسول اللہ ﷺ لکھتے ہیں کہ ظاہر الفاظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ صحابہ کرام نے تین سے زائد عدد ذکر کیا ہو گا یعنی کسی نے کہا ہو گا کہ میں پانچ مرتبہ بہاتا ہوں اور کسی نے کہا ہو گا کہ میں سات مرتبہ ہاں پر آپ نے ارشاد فرمایا اما انما فاذا فیض علی رأسی ثلاثا اتادراصل تفصیل کے لئے آتا ہے جو تعدد کو چاہتا ہے یہاں روایت میں دخول اتانہ کی صرف ایک شق مذکور ہے اس کی شق ثانی مقام سے سمجھ میں آرہی ہے یعنی اما انتم فتفعلون کذا وکذا۔

جانتا چاہئے کہ اس حدیث سے غسل میں ثلاث غسل رأس کا مستحب ہونا معلوم ہو رہا ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ غسل رأس میں ثلاث کا استحباب تو متفق علیہ ہے ہمارے علماء نے باقی بدن کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی ثلاث کو مستحب قرار دیا ہے اور اسی طرح وضو پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے بلکہ غسل بہ نسبت وضو کے ثلاث کا زیادہ مستحب ہے کیونکہ وضو کی بنا پر تخفیف پر ہے البتہ اس میں قاضی ابوالحسن ماوردی شافعی کا اختلاف ہے وہ باقی بدن کی ثلاث کو مستحب نہیں مانتے، صاحب مہنل لکھتے ہیں کہ امام نووی نے جو مسلک شافعیہ کا لکھا ہے وہی حنفیہ اور حنابلہ کا بھی ہے، اور مالکیہ کے یہاں صرف غسل رأس میں ثلاث مستحب ہے باقی بدن میں نہیں اسی طرح غسل کے شروع میں جو وضو کیجاتا ہے ان کے یہاں اس میں بھی ثلاث مستحب نہیں بلکہ اعضاء وضو کا غسل صرف مرتبہ ہو گا، لکھنا فی الشرح الکبیر

حدیثنا محمد بن المنشی۔ قولہ اذا اغتسل من الجنابة دما بشئ نحو الخلاب الخ یعنی جب آپ غسل کا ارادہ فرماتے تو ایسے برتن میں پانی منگاتے جو حلاب جیسا ہوتا ہے، حلاب کہتے ہیں اس برتن کو جس میں اونٹنی کا ایک مرتبہ کا دودھ سما جائے جس کی مقدار ظاہر ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک معروف و متعین ہوگی، قولہ فقال بهما علی رأسی یعنی دونوں ہاتھوں میں پانی لے کر اس کو سر پر بہاتے، لفظ قال متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے جو معنی مقام و محل کے مناسب ہوتے ہیں وہ لے لئے جلتے ہیں، چنانچہ قال بیدہ و قال برجلہ کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ ہاتھ سے پکڑا اپنے پاؤں سے چلا۔

حدیث الباب پر امام بخاری کا ایک خاص ترجمہ | جانتا چاہئے کہ حضرت امام بخاری نے لفظ حلاب قائم فرمایا باب من بدأ بالخلاب او الطيب اور ان کا یہ ترجمہ بخاری شریف کے ان مشہور تراجم میں سے ہے جو معرکہ الارار اور مشکل سمجھے جاتے ہیں، ترجمہ الباب کے الفاظ بظاہر اس بات کو مشعر ہیں کہ غسل کی ابتداء حلاب اور طیب سے ہونی چاہئے گویا حلاب کوئی ایسی شے ہے جو از قبیل طیب ہے امام خطاب فرماتے ہیں غالباً امام بخاری کو وہ ہم ہوا اور ان کا ذہن حلاب

سے محلب کی طرف چلا گیا اور محلب واقعی ایک ایسی چیز ہوتی ہے جو ہاتھ بدن دھونے میں استعمال کی جاتی ہے، لیکن حدیث میں محلب کا ذکر نہیں بلکہ حلاب کا ہے جو ایک ظرف کا نام ہے، حضرت نے بذل میں خطائی سے اسی قدر نقل فرمایا ہے ویسے شراح بخاری نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ فرماتے ہیں ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ امام بخاریؒ سے اس میں وہم ہوا، اور کوئی بھی انسان ایسا نہیں جو غلطی سے محفوظ ہو اور غلطی وہی ہے جس کا ذکر اوپر خطائی کے کلام میں آیا اور بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ حدیث میں تعصیف واقع ہوئی ہے، مسیح حلاب نہیں بلکہ حلاب فم جیم اور لام کی تشدید کے ساتھ ہے یعنی مارا اور جو یقیناً از قبیل طیب ہے اور بعض شراح بخاری کی رائے یہ ہے کہ امام بخاریؒ کا مقصود اس ترجمۃ الباب سے استعمال طیب قبل الغسل کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی نفی مقصود ہے کہ غسل سے پہلے استعمال طیب ثابت نہیں

۳۔ حدیثنا یعقوب بن ابراہیم۔ قولہ ونحن نفيض على رؤسنا خمتا من اجل الضفر حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل میں اپنے سر مبارک پر تین بار پانی بہاتے تھے اور ہم یعنی آپ کی ازواج مطہرات بالوں کے بٹا ہوا ہونے کی وجہ سے پانچ بار پانی بہاتی تھیں۔

اس حدیث پر حضرت نے تو بذل میں کوئی اشکال نہیں فرمایا بلکہ یہ تحریر فرمایا ہے کہ بظاہر وہ ایسا امتیاط کرتی تھیں تاکہ پانی اچھی طرح اصول شعر تک پہنچ جائے اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ مراد عائشہؓ یہ ہے کہ گاہے ہم ایسا کرتے تھے ورنہ یہ حدیث اس حدیث کے خلاف ہو جائے گی جو اس سے اگلے باب میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہؓ سے فرمایا انما یغنی عنک ثلاث حیثیات یعنی عورت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ غسل کے وقت نقض صفا نہ کرے اور اپنے سر پر تین لپ پانی ڈال لے، لہذا اصل تو تثلیث ہی ہے اور اس حدیث کو یہ کہا جائیگا کہ یہ ان کا اپنا فعل تھا، حضور کی طرف سے اس کا حکم نہیں تھا اور یا یہ کہا جائے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے اندر ایک ماویٰ جیس بن عمیر ہیں جو مشکلم فیہ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۴۔ حدیثنا سلیمان بن حرب۔ قال سلیمان یسبہ فیغریغ بیسبہ وقال مسدد غسل یدینہ

تشریح حدیث

اس حدیث میں حضرت عائشہؓ غسل جنابت کے سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول بیان فرما رہی ہیں غسل کی کیفیت مسنونہ جو احادیث میں وارد ہوئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب آپ غسل جنابت کا ارادہ فرماتے تو اولاً دونوں ہاتھ دھوتے اس کے بعد استنجاء بالماہ فرماتے، اور بعض روایات میں ہے فیغسل مذاکیرہ یعنی محل استنجاء کے ارد گرد مثلاً فخذین واصل فخذین وغیرہ پر جو نہایت ہوتی اس کو آپ زائل فرماتے پھر ہاتھ دھو کر وضو فرماتے اس کے بعد اولاً سر پر تین بار پانی ڈالتے اور پھر باقی بدن پر پانی بہاتے

اس کے بعد آپ سمجھتے کہ معنی کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں سلیمان اور مسدد ان دونوں استاذوں کے الفاظ

میں جو فرق ہے مصنف اس کو بیان کر رہے ہیں سلیمان کی روایت میں ہے بعداً فی غریغہ بیتہ یعنی آپ غسل یدین اس طرح فرماتے کہ پہلے برتن میں سے دائیں ہاتھ سے پانی لے کر بائیں ہاتھ پر ڈالتے اور پھر دونوں ہاتھوں کو دھوتے، اور مسد دے ادا تو غسل یدین کو مجملاً ذکر کیا اور کہا غسل بدینہ اس کے بعد غسل یدین کی جو کیفیت بیان کی وہ سلیمان کی بیان کردہ کیفیت سے ذرا مختلف ہے، سلیمان کی روایت سے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پانی لینے کے لئے اذخالی یدنی الا تار فرمایا، اور مسد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بجائے اذخالی ید کے اصفار اثار فرمایا یعنی برتن جھکا کر پانی ہاتھ پر ڈالا۔

قولہ ثم اتقوا فی غسل فرجہ یعنی سلیمان اور مسد دونوں نے غسل یدین کا ذکر کرنے کے بعد کہا فی غسل فرج جس سے استنجاء بالامام مراد ہے پھر آگے مصنف کہتے ہیں کہ مسد نے کیفیت استنجاء کو بھی بیان کیا یعنی غریغہ علی شاملاً یعنی بوقت استنجاء آپ دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالتے تھے۔

قولہ وروما کننت من الفرج مسد کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کبھی تو لفظ فرج کو مراد ذکر فرماتیں اور کبھی کنایتاً چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے ثم صب الماء على الاذی الذی بہا، یہ الفاظ متن کی تشریح ہوئی جو یقیناً قابل اعتبار ہے، قولہ ثم یتوضأ وضوءاً للصلاة یعنی استنجاء وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد آپ غسل کے شرع و نایں وضو فرماتے نماز والی وضو۔

ابتداء غسل میں وضو سے متعلق اختلافات جانتا چاہئے کہ وضو قبل غسل میں تین مسئلے اختلافی ہیں اول اس کا حکم ثانی یہ کہ یہ وضو مکمل ہوگی یا اس میں غسل رملین کو مؤخر کیا جائے گا ثالث یہ کہ اس وضو کے اندر مسح رأس بھی ہوگا یا نہیں۔

اختلاف اول جمہور علماء کے نزدیک یہ وضو سنت ہے اور داؤد ظاہری کے نزدیک واجب ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت وجوب کی ہے جس کی تحقیق اس سے اگلے باب باب فی الوضوء بعد الغسل میں آئے گی۔

اختلاف ثانی، اس سلسلہ میں روایات بھی مختلف ہیں اور علماء کے اقوال بھی، حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے تکمیل وضو صحیح میں آرہا ہے اور حضرت میمونہؓ کی روایت جو اس سے آگے آرہی ہے اس میں تاخیر غسل رملین مذکور ہے، امام نوویؒ شریعہ مسلم میں فرماتے ہیں حضرت عائشہؓ کی روایات جو صحیح ہیں، میں ان کے ظاہر سے تکمیل وضو مستفاد ہوتی ہے اور اکثر روایات میمونہؓ سے تاخیر غسل قدین معلوم ہوتی ہے نیز وہ لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا قول اصح واظہر اولویت تکمیل وضو ہے اس طرح علامہ زرقانیؒ لکھتے فرماتے ہیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب تکمیل وضو ہے یعنی عدم تاخیر غسل قدین اور حنابلہ کے یہاں اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ کما فی المتن، اور حنفیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں، ۱۔ قول مختار عند اکثر جو متون اصناف میں مذکور ہے وہ اولویت تاخیر مطلقاً ہے، ۲۔ عدم تاخیر مطلقاً ہے، ۳۔ اگر غسل کی جگہ مستحق الماء ہے تب تو تاخیر ہے ورنہ تقدیم۔

اختلاف ثالث، اس وضو میں مسح راس ہے یا نہیں؟ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں ہے البتہ حسن بن زیاد کی امام صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ اس وضو میں مسح راس نہیں ہے امام نسائی نے اس مسئلہ پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب ترك مسح الرأس فی الوضوء من الجنابة اور اس باب میں انھوں نے حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی وہ روایت ذکر فرمائی ہے جس میں ہے ——— حتی اذا بلغ رأسه لوضوءه واخرج عليه الماء ليكن چونکہ کثرت سے روایات ہیں بتوضوء وضوءہ للوضوء وارد ہے اس نے جمہور علماء نے اسی کو اختیار کیا اور نسائی کی اس روایت کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں ممکن ہے بیان جواز کے لئے گاہے آپ نے ایسا بھی کیا ہو (کنز قال السندی فی الحاشیہ)

قولہ فیخلل شعرا علامہ زرکانیؒ لکھتے ہیں کہ غسل میں تخلیل شعر راس بالاتفاق غیر واجب ہے الا یہ کہ سر کے بال کسی شئی کے ساتھ ملتد ہوں یعنی کوئی مٹی چیز لگ رہی ہو جس سے بغیر تخلیل کے پانی غلال شعر میں نہ پہنچ سکے البتہ تخلیل لمیہ فی الغسل مختلف فیہ ہے جس کا بیان ابواب الوضوء میں گزر چکا۔

قولہ فند اصاب البشرة یہ فقط بفتحتین ہے اس کے معنی ظاہر جلد انسان کے ہیں صاحب عون المعبود کو یہاں پر وہم ہوا انھوں نے اس کو بکسر الوجودہ و سکون الشین ضبط کیا ہے یہ صحیح نہیں بشر بالکسر کے معنی ملائقۃ الوجہ یعنی خندہ پیشانی کے ہیں اسی طرح آگے فقط فضلتہ کو صاحب عون نے بضم الفاء ضبط کیا ہے یہ بھی صحیح نہیں یہ فقط بفتح الفاء ہے، کما ضبط فی البذل، البتہ فغسله بضم الفاء ہے۔

۵۔ حدثنا عمرو بن مثنیٰ المداہنی، قولہ ثم غسل مرفعه، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل میں غسل کفین سے ابستہ فرماتے اس کے بعد غسل مرفع فرماتے، دراصل اس سے مراد استنجاء بالماء ہے جیسا کہ روایات میں مشہور ہے یہ مرفع کی جمع ہے، مرفع کہتے ہیں مغابن و مطاوی بدن کو یعنی مواضع غرق و دسج بدن کا وہ حصہ جہاں پسینہ اور میل جمع ہو جاتا ہے جیسا بطین اور اصول فخذین اور یہاں اس سے مراد فرج اور اصول فخذین ہے ایک روایت میں ہے اذا انتقی الوضوء وجب الغسل ای الفرجان والختان۔

قولہ فاغسل عليه الماء اس روایت کے الفاظ میں یہاں کچھ گمراہ معلوم ہوتی ہے حضرت نے بزل میں تحریر فرمایا ہے کہ بظاہر روایت کے الفاظ میں تقدیم و تاخیر ہے، بندہ کی رائے یہ ہے جس کو حضرت نے بھی امتثالاً بیان فرمایا ہے، علیہ کی ضمیر تاویل نہ کہ مرفع کی طرف راجع ہے اور یہاں تک استنجہ کا بیان پورا ہوا، آگے فاذا اتقاہما میں غسل یدین کا ذکر ہے حاصل یہ ہے کہ اولاً آپ نے غسل مرفع یعنی استنجاء بالماء فرمایا اس کے بعد پھر غسل یدین کیا اور غایت تنظیف کے لئے اپنے ہاتھوں کو دیوار یعنی مٹی سے رگڑا اس صورت میں عبارت میں تقدیم و تاخیر ماننے کی ضرورت نہیں۔

۷۔ حدثنا سعد بن مسرود۔ قولہ ثم نخی ما حبت الا یہ ہے حضرت میمونہؓ کی وہ روایت جس میں تاخیر غسل قدین کی تصریح ہے۔

تمسح بالمندیل کی بحث اور مذاہب ائمہ

قولہ فنادلہ المندیل فلعواخذہ حضرت میمونہؓ نے بدن خشک کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو رمال پیش کیا مگر

آپ نے اس کو قبول نہیں فرمایا، تمسح بالمندیل کے بارے میں امام ترمذیؒ نے مستقل باب قائم کیا ہے اور پھر اس کے ذیل میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں ایک حضرت عائشہؓ کی حدیث جس کے الفاظ ہیں کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خروفتا ینشف وجهہ بعد الوضوء، اور دوسری حضرت معاذؓ کی حدیث جس میں ہے رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اذا قوضا تمسح وجهہ بطرف ثوبہ، اور ایک روایت میں ہے جس کو علامہ جزیریؒ نے ہنایہ میں ذکر کیا ہے کان لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خروفتا ینشف وجهہ بعد الوضوء، یہاں غسالۃ وجہہ اور امام ترمذیؒ نے ان دونوں حدیثوں کی تضعیف کی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح اور ثابت نہیں، ہندہ کتابہ مصححین میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک تنشیف ہی مروی ہے اور اسی طرح حضرت امام بخاریؒ نے بخاری شریف میں یہاں کے تمسح بالمندیل کے باب فغسل الیدین من الغسل قائم کیا ہے یعنی اغسلہ کو بجائے کپڑے سے خشک کرنے کے ویسے ہی جھٹک دینا، اور امام نسائیؒ نے ترک المندیل بعد الغسل کا ترجمہ قائم کیا ہے۔

علماء کے مابین بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ علامہ کرمائیؒ نے امام نوویؒ سے شافعیہ کے یہاں اس میں پانچ قول نقل کئے ہیں، واما صحیح یہ ہے کہ ترک تنشیف اولیٰ ہے واما تنشیف مکروہ ہے واما مسح ہے واما مسح ہے وہ مکروہ فی الصیۃ دون الشتر، اور باقی ائمہ ثلاث امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ و امام احمدؒ کے یہاں تنشیف مباح ہے، ہمارے یہاں رائج قول یہی ہے جیسا کہ قاضی خانؒ نے فرمایا، لیکن صاحب منیہ نے نشف کو مستحب لکھا ہے، معارف السنن میں صاحب بحر سے نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس کا استحباب بخیر صاحب منیہ کے کسی اور نے نقل نہیں کیا، میں کہتا ہوں حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حنفیہ کا مسلک استحباب تنشیف تحریر فرمایا ہے اور لکھا ہے اس میں گواحدیث ضعیف ہیں، لیکن فضائل میں عمل بالضعیف جائز ہے اور حضرت شیخ حاشیہؒ کو کب میں لکھتے ہیں کہ صاحب درمختار نے تمسح بالمندیل کو آداب میں شمار کیا ہے اور ابن عابدینؒ نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت گنگوہیؒ کی رائے کہ کتبہ میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تمسح بالمندیل فرمانا بیان جواز کے لئے تھا اور اسی طرح علامہ طحاویؒ نے امام محمدؒ کی کتاب الاثار سے نقل کیا ہے کہ تمسح بالمندیل لا بأس بہ کے قبیل سے ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں ویر قول ابی حنیفہؒ علامہ سندھی منغیؒ حاشیہ ابن ماجہ میں لکھتے ہیں والظاهر ان مباح ان لم یغض الی الکعبہ اور بعض فقہار نے لکھا ہے کہ بہر کیف تنشیف مبالغہ کے ساتھ نہ کرنا چاہئے یہ تو تحقیق ہے مذاہب ائمہ کی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ کے یہاں قول اصح میں ترک تنشیف اولیٰ ہے۔

لہ تمسح بالمندیل کے سلسلہ میں مثبت پہلو میں صرف امام ترمذیؒ اور امام ابن ماجہؒ نے باب قائم کیا ہے۔

اور مالکیہ حنابلہ کے یہاں تشییت مباح ہے اور حنفیہ کے یہاں واج قول کی بنا پر مباح اور دوسرے قول میں مستحب ہے، اس کے علاوہ بعض دوسرے علماء سے اس کی کراہت منقول ہے، چنانچہ امام ترمذی نے سعید بن المسیب و امام زہری سے کراہت تشییت نقل کی ہے اور اس کی وجہ یہ نقل کی ہے **الوضوء جوداً** یعنی ماہ وضوء کا قیامت کے روز دوسرے اعمال کے ساتھ وزن ہو گا لہذا اس کا ازالہ نہیں کرنا چاہئے اور ابن العربی فرماتے ہیں اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں، ایک یہ کہ جائز ہے وضوء اور غسل دونوں میں، قول ثانی یہ کہ مکروہ ہے دونوں میں اس کو انہوں نے منسوب کیا ہے ابن عمر اور ابن ابی یلی کی طرف، قول ثالث یہ کہ مکروہ ہے وضوء میں مباح ہے غسل میں، اس کو ابن عباس کی طرف منسوب کیا ہے، نیز ابن العربی فرماتے ہیں وہ جو بعض علماء سے امام ترمذی نے نقل کیا ہے **الوضوء جوداً** اس سے کراہت پر استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کا وزن ہونا اس کے معنی سے مانع نہیں ہے میں کہتا ہوں اس لئے کہ اگر صحیح نہ بھی کیا گیا تب بھی بہر حال کچھ وقفہ بعد بدن کی حرارت اور ہول سے تو خشک ہونا ہی ہے اور بعض نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی کہ وضوء ایک عبادت ہے اور ترک آثار عبادت میں سے ہے لہذا اس کا ازالہ اپنے اختیار سے مناسب نہیں ہے۔

قول وجعل بنفض الماء عن جسده یعنی بجائے کپڑے سے بدن خشک کرنے کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدن سے پانی کو دیسے ہی جھاڑنے اور جھٹکنے پر اکتفا فرمایا، صاحب منہل لکھتے جس روایت میں بنفض کی حافت وار ہے یعنی لا تنفضوا ایديکم فی الوضوء فانہما روح الشیطان وہ ضعیف ہے۔

وضوء کے بعد نفی الیدین کی بحث | جانا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک ترک تشییت جس کی بحث اوپر گذر چکی، دوسرے نفی الیدین، نفی الیدین کو کسی نے مستحب نہیں لکھا امام نووی فرماتے ہیں سہل مشہور قول یہ ہے کہ ترک نفی مستحب اور اولیٰ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے اور تیسرا یہ کہ یہ مباح ہے امام نووی نے اس کی کو پسند کیا ہے اس لئے کہ یہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، علامہ قسطلانی نے ترجمہ بخاری باب نفی الیدین کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ اس کا ترک اولیٰ ہے اس لئے کہ نفی میں تبری من العوادة کا شائبہ ہے اور حنفیہ میں سے صاحب در مختار نے عدم نفی الیدین کو مندوبات وضوء میں شمار کیا ہے یہ ساری بحث بالتفصیل المحل المفہم میں مذکور ہے نیز اس میں حضرت گنگوہی کی بعض تقریر سے نقل کیا ہے کہ حدیث میں جو وضوء یا غسل کے بعد نفی الیدین آیا ہے اس سے مراد ہے از جعل یشی مسترسلاً یدیدہ فقط الماء من یدیدہ بنفضاً یعنی ہاتھوں کو ویسے ہی ڈھیل اچھوڑ دینا جس سے پانی خود بخود ٹپک جائے، نفی الیدین مراد نہیں ہے۔

قولہ مذکور ذلک لا یجزم ابو داؤد کی اس روایت سے یہ پتہ چلنا مشکل ہے کہ اس جملہ کا قائل کون ہے مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے قائل راوی حدیث اعمش ہیں جو یہاں سند میں مذکور ہیں، اعمش کہتے ہیں کہ سالم سے جو حدیث میں نے سنی تھی اس کا میں نے ابراہیم نخعی سے ذکر کیا تو انہوں نے اس حدیث کو سننے کے بعد

فرمایا کہ لا یرون بالمتبدل باسما الخ یعنی طارظاً استعمال متبدل میں حرج نہیں سمجھتے تھے البتہ یہ مکرر کہتے تھے کہ اس کو عادت بنایا جائے
 قال ابو داؤد قال مسدد الخ اس جملہ کی شرح میں شرح نے دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ مسدد کہتے ہیں میں نے اپنے
 استاذ عبد الشرح داؤد سے پوچھا کہ یہ جو اس روایت میں عائشہ اور ابراہیم کے درمیان سوال و جواب واقع ہوا کیا یہ آپ کو
 اچھی طرح یاد ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ جہاں تک حفظ کا تعلق ہے اس میں تو یہ زیادتی نہیں ہے بلکہ صرف حضرت مسودہ
 کی روایت مجھ کو یاد ہے بغیر اس سوال و جواب کے لیکن میرے پاس جو کتاب ہے اس میں یہ زیادتی مذکور ہے، اور دوسرا
 احتمال اس کی شرح میں یہ ہے کہ اوپر روایت میں آیا تھا کاؤنیکوہون العادة (بغیر لام جارہ کے) تو اس پر مسدد نے اپنے
 استاذ سے پوچھا کہ کیا آپ کی مراد یکوہون العادة سے یکوہون للعادة ہے تو اس پر انھوں نے کہا کہ مراد تو یہی ہے لیسکر
 میری کتاب میں بغیر لام جارہ ہی کے ہے۔ حضرت نے بذل میں احتمال ثانی پر اکتفا کر لیا ہے اور صاحب منہل نے دونوں احتمال
 لکھے ہیں

۸۔ حدثنا الحسين بن عيسى الغراساني — قولہ یفرغ بیدہ الی المعنی علی الیسوی مسیح مراد حضرت ابن عباسؓ
 بتدر غسل میں سات بار ہاتھ دھوا کرتے تھے اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ایسا شروع میں تھا پھر احادیث
 شلیث سے یہ حکم منسوخ ہو گیا ہو سکتا ہے ابن عباسؓ اس کے نسخ کے قائل نہوں یا یہ کہا جائے کہ حدیث ضعیف ہے
 اس لئے کہ اس کی سند میں شعبہ بن دینار راوی ہے جو ضعیف ہے۔

۹۔ حدثنا قتیبہ بن سعید — قولہ کانت الصلوة خمسين الخ یعنی شروع میں نمازیں پچاس اور غسل جنابت
 سات بار اور ٹوبہ نجس کو سات بار دھونا واجب تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے تخفیف کا سوال کرتے رہے
 یہاں تک کہ نمازیں پچاس کی پانچ اور غسل جنابت ایک بار اور پیشاب سے ناپاک کپڑے کو ایک بار دھونا رہ گیا، نماز میں
 تخفیف کا واقعہ تو مشہور ہے کہ لیلۃ الاسرار میں پیش آیا اس کے علاوہ اور دو چیزیں جو اس حدیث میں مذکور ہیں اس
 میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے ان کا نسخ بھی اسی شب میں ہوا ہو یا آخر کسی وقت۔

ٹوبہ نجس کی تطہیر میں مذہب ائمہ | اس حدیث میں ٹوبہ نجس کی تطہیر کا جو مسئلہ مذکور ہے وہ مختلف فیہ
 ہے امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے یہاں اس حدیث کے مطابق صرف ایک
 بار دھونا کافی ہے، اور امام احمدؒ کی اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ سات بار دھونا ضروری ہے دوسری یہ کہ ایک بار
 کافی ہے، معنی میں ان کا مذہب مثل شافعیہ کے لکھا ہے اور ابن العزلیؒ فرماتے ہیں امام احمدؒ کے نزدیک تمام نجاسات
 کا سات بار دھونا ضروری ہے اور تخفیف کے یہاں تین بار دھونا ضروری ہے اس لئے کہ حدیث میں دو بار کلب کے
 حلسہ میں ایک روایت میں تطہیر تار ثلثا وارد ہو رہی ہے، نیز استیعاقا من النوم میں تین بار غسل یدین کا حکم حدیث میں وارد
 ہے جبکہ وہاں صرف احتمال نجاست ہے، ظاہر ہے کہ تحقق نجاست کی شکل میں یہ حکم بطریق اولیٰ ہو گا، اور

حدیث الباب مالکیہ اور شافعیہ کے موافق ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایوب بن جابر اور عبد اللہ بن معمر دونوں ضعیف ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ہمارے یہاں تقدیر بالثلاث لازم نہیں ہے بلکہ اصل اس میں مبتنی یہ کہ رائے کا اعتبار ہے جب اس کو طہارت کا ظن غالب ہو جائے تب کپڑا پاک ہو گا لیکن چونکہ عامۃً تین مرتبہ میں ظن غالب ہو ہی جاتا ہے اس لئے تین کی قید ہے، نیز یہ حکم نجاست غیر مرتبہ کا ہے اور نجاست مرتبہ میں طہارت کا مدار عین نجاست کے زوال پر ہے جب تک اس کا ازالہ ہو گا طہارت حاصل نہو گی۔

۱۰۔ حدثنا منصور بن علی۔ قوله ان تحت كل شعرة جنازة الا خطائي كقوله في بعض علماء نے اس سے استدلال کیا ہے کہ غسل جنابت میں استنشاہ واجب ہے کیونکہ داخل انف میں بال ہوتے ہیں اور اختلاط البشیر جو آگے آرہا ہے اس سے بچاؤ مضمضہ پر استدلال کیا ہے کیونکہ داخل فم پر بشر صادق آتا ہے مگر خطائی نے اس کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ بشرہ کا اطلاق ما ظہر من البدن پر ہوتا ہے اور داخل فم کو آذنت سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے وجوب مضمضہ پر بھی استدلال صحیح ہے اس لئے کہ داخل فم ظاہر بدن سے ہے یہی وجہ ہے کہ منہ کے اندر کھانے پینے کی کوئی چیز لینا روزہ میں مضر نہیں، میں کہتا ہوں خطائی نے جو یہ بات کہی کہ داخل فم کو آذنت کہتے ہیں اس پر حضرت نے بدل میں اور صاحب مہنل نے بھی اہل لغت کے کلام کو لے کر اس پر تعقب کیا ہے لیکن یہ بھی یاد رہے کہ یہ حدیث ضعیف اور مشکوٰۃ کا آل المصنف اس لئے کہ اس کی سند میں عمار بن وجیہ ہیں (ذیل وجہ) وہ ضعیف ہیں۔

۱۱۔ حدثنا موسى بن اسماعيل۔ قوله قال علي فمن شوع عاديت رأسه في حق حضرت علیؑ کی اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص غسل جنابت میں ایک بال کے برابر جگہ بھی خشک چھوڑ دے گا تو اس کے ساتھ ایسا ایسا معاملہ کیا جائے گا یعنی عذاب دیا جائے گا، اس پر حضرت علیؑ فرماتے ہیں اسی فطرہ کی وجہ سے میں اپنے سر کے بالوں کے ساتھ عداوت اور دشمنی کا معاملہ رکھتا ہوں، چنانچہ راوی ان کا عمل نقل کر تا ہے وکان بعد شوعه رضي الله عنه

التفضيل بين حلق الرأس واتخاذ الشعر | علامہ طیبیؒ نے اس حدیث سے سنیکہ، حلق رأس پر استدلال کیا ہے لیکن ملا علی قاریؒ اور شیخ ابن حجرؒ کی نے اس کو رد کیا ہے

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی خلفاء راشدین کی عادت شریفہ بال رکھنے کی تھی نہ کہ مٹانے کی، تو اس کو رخصت کہا جائیگا نہ کہ سنت، لہذا یہ تو سنت ملوی ہوئی نہ کہ سنت نبوی، حضرت شیخ نے حاشیہ بدل میں ابن قتادہ حنبلی سے نقل کیا ہے کہ اتخاذ شعر افضل ہے ازالہ شعر سے اور حلق رأس امام احمد کی ایک روایت میں مکر وہ ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کو خوارج کی علامت فرمایا ہے، حدیث میں ہے سیما هو التليق،

کیفیت غسل کا باب پورا ہوا جس میں مصنف نے گیارہ حدیثیں بیان کی ہیں۔

(۳) بَابُ فِي الْوُضُوءِ بَعْدَ الْغَسْلِ

بذل میں لکھا ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد وضو کرنا مستحب نہیں اس پر حضرت شیخ تحریر فرماتے ہیں کہ امام احمد کا اس میں اختلاف ہے اس لئے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو حدث اصغر واقع ہو تو وضو واجب ہے اگر وضو قبل الغسل نہ کی تو بعد الغسل کرے، دوسری روایت ان کی یہ ہے کہ اگر غسل ہی میں جنابت اور حدث دونوں سے طہارت کی نیت کر لے تو غسل کے ضمن میں وضو بھی ادا ہو جائے گی اور اگر نہ مستقلاً وضو کی اور نہ غسل میں طہارت عن الحدث کی نیت کی تو پھر ان کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ وضو واجب ہے۔

(۴) بَابُ فِي الْمَرْأَةِ هَلْ تَنْقُضُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغَسْلِ

عورت کے بال اگر مضفور یعنی بٹے ہوئے ہوں تو کیا غسل کے وقت ان کو کھولنا ضروری ہے؟ ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نقض منقار مطلقاً ضروری ہے امام فودیؒ نے اپنا اور جمہور کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اگر پانی بغیر نقض کے بالوں کے ظاہر باطن سب میں پہنچ جاتا ہے تب تو نقض واجب نہیں ورنہ نقض منقار واجب ہے اور یہی مسلک مالکیہ کا ہے، صاحب منہل نے ان کے مسلک میں ذرا تفصیل لکھی ہے اور حنا بلہ کے یہاں فصل حیض و نفاس میں نقض ضروری ہے اور غسل جنابت میں نہیں بشرطیکہ پانی اصولی شعر تک پہنچ جائے (کہا فی نیل المأرب والمہمل وغیرہا) اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ اور طاووسؒ کا، ہمارے یہاں ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ صرف اصولی شعر کو ترک کرنا کافی ہے، در مختار میں لکھا ہے اگر بال مضفور ہوں تو صرف اصولی شعر کو ترک کرنا کافی ہے اور اگر منقوض ہوں تو پھر پورے بالوں کو ترک کرنا ضروری ہے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ مسئلہ یہاں نہیں ذکر فرمایا ہے بلکہ اس سے پہلے باب میں ان تحت ہی شعرة جنابة کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

امام احمد کی دلیل حضرت النبیؐ کی ذہ حدیث مرد و عورت کے جو دار قطعی اور بیہقی میں ہے جس میں غسل حیض اور جنابت میں اس فرق کی تصریح ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اس کی سند میں مسلم بن صبیح ایچمدی ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔

جاننا چاہئے کہ حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں مرد و عورت کے درمیان فرق ہے، مرد کے لئے اگر منقار ہوں تو ان کو کھولنا اور انشاء شعر میں پانی پہنچانا ضروری ہے صرف اصولی شعر کو ترک کرنا کافی نہیں۔ بخلاف جمہور کے ان کے یہاں اس مسئلہ میں مرد و عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں (کہذا نقل فی البذل عن الخطابی ویکذا فی ہاشم الکوکب عن کتب الفروع) اس فرق کی دلیل اسی باب کی آخری حدیث ثوبان ہے جس کے لفظ ہیں اما الرجل فلیست تراکب فلیغسلہ۔

۴۔ حدثنا ضریر بن علی — قولہ قالت کنا نغتسل وعلینا العبادۃ ضاد بکسر الضاد اس کے مشہور معنی تو لیپ کرنے کے ہیں کسی چیز کو کسی چیز پر لگا دینا اور نل دینا، اور یہاں اس سے گوند وغیرہ کا پانی مراد ہے جس کو عورتیں سر کے بالوں پر پھیر لیتی ہیں خصوصاً سفر میں کہیں جاتے وقت تاکہ بال پراگندہ اور منشر ہوں۔

اس حدیث میں حضرت عائشہ فرما رہی ہیں کہ ہم غسل کرتی تھیں اور ہمارے سر کے بالوں پر ضاد اسی طرح باقی رہتا تھا حالانکہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتی تھیں، حالت احرام و حالت غیر احرام دونوں میں یعنی خواہ سفر حج ہو یا کوئی عام سفر، مصنف نے اس حدیث سے عدم نفی ضاد پر استدلال کیا اس لئے کہ ضاد بالوں پر اسی وقت باقی رہ سکتا ہے جب ان کو کھولنا چاہئے | شرح حدیث | اس حدیث کی جو شرح ہم نے کی ہے یہ اس کے مطابق ہے جس کو حافظ ابن الاثیر نے جامع الاصول میں بیان کیا ہے اور ترجمۃ الباب کے مناسب بھی یہی معنی ہیں لیکن حضرت نے بذل میں اس حدیث کی شرح مجمع البحار سے دوسری نقل فرمائی ہے اور بذل والے معنی اس حدیث کے ہم معنی ہیں جو اس سے اگلے باب یتاب فی الجنب فیصل رأسہ بالخطمی میں آرہی ہے۔

۵۔ حدثنا محمد بن عوف قال قوامت فی اصل اسماعیل الخ اصل اسماعیل سے مراد وہ فوشتہ اور صوفیہ ہے جس میں اسماعیل کی اپنی مسومات و مرویات لکھی ہوئی تھیں، محمد بن عوف کہہ رہے ہیں یہ حدیث جس کو یہاں بیان کر رہا ہوں وہ میں نے براہ راست اسماعیل بن عیاش کی کتاب میں دیکھ کر پڑھی ہے اور اس حدیث کو مجھ سے ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل نے بھی بیان کیا ہے، پہلی شکل و جادہ کی ہوئی اور دوسری تحدیث و سماع کی، لیکن سماع براہ راست اسماعیل سے نہیں بلکہ ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل سے ہے یہ وہی حدیث ثوبان ہے جس میں یہ ہے کہ مرد کے لئے غسل جنابت میں نفی شعر ضروری ہے جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا۔

باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی

خطمی مشہور بکسر الخاء ہے اور فتح فاء کے ساتھ بھی آتا ہے، یہ ایک خوشبودار گھاس ہوتا ہے جو دواؤں میں بھی استعمال ہوتا ہے اس کا خاصہ یہ ہے کہ اس کو پانی میں بھگونے سے پانی میں لعاب پیدا ہو جاتا ہے پھر اس سے داڑھی اور سر کے بالوں کو دھوتے ہیں جس سے بال ملائم اور جلد صاف ہوتے ہیں، اس کے بیج بھی اسی کام میں آتے ہیں جو تخم خطمی کے نام سے مشہور ہیں، فقہاء نے بھی غسل میت میں خاص طور سے سر کے بال اور داڑھی کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کو مار خطمی سے دھویا جائے اور باقی بدن کو میری کے پانی سے، حضرت شیخ نور الشرم قدہ فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے یہاں ہندوستان میں لوگوں نے عملاً مار خطمی کو میت کے ساتھ مخصوص کر رکھا ہے، حالانکہ اس میں میت کی خصوصیت نہیں زندگی میں بھی اس

کا استعمال کرنا چاہئے، چنانچہ کچھ عرصہ تک حضرت کے یہاں غسل میں اس کے استعمال کا معمول رہا جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سر کے بالوں کو خطمی سے دھوتے تھے، لہذا اس کا استعمال سنت ہوا۔

حدثنا محمد بن جعفر بن زیاد۔ قولہ یجتزئ بذی اللہ، ولا یصب علیہ الماء یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل جنابت میں سر مبارک کو مار خطمی سے دھونے پر اکتفا فرماتے تھے اور خالص پانی نہ بہاتے تھے۔

مار مخلوط بشی طاہر سے وضو اور غسل میں اختلاف | جانتا چاہئے کہ جمہور کے نزدیک مار مخلوط بشی طاہر سے وضو یا غسل جائز نہیں، حنفیہ کے یہاں جائز ہے۔

یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اور ایسے ہی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل فرمایا، ہمارے فیما بینہما جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے اور امام نسائی نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے، اور اسی طرح غسل میت میں مار سدر کا استعمال یہ سب چیزیں مسلک حنفیہ کی مؤید ہیں مگر غسل میت دالی روایت کا لحاظ نے شافعیہ کی طرف سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ غسل میت تنظیف کے لئے ہے، نہ کہ تطہیر کے لئے، حضرت نے بدل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ کا یہ کہنا کہ غسل میت تنظیف کے لئے ہے، یہ امام شافعی وغیرہ کا قول ہے اور حنفیہ کے یہاں یہ غسل تطہیر کے لئے ہے اس لئے کہ حلول موت کی وجہ سے آدمی ناپاک ہو جاتا ہے جس طرح اور دوسرے حیوانات جن میں دم سائل ہے، موت سے ناپاک ہو جاتے ہیں، لہذا آدمی کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر نالہ کہ وہ غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے، حدیث الباب کا جواب یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایک رجل مجہول ہے، اس کے علاوہ ابن رسلان نے اس حدیث کی ایک تاویل بھی کی ہے وہ یہ کہ ہو سکتا ہے مراد یہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سر پر خطمی رکھ کر پھر اوپر سے پانی بہاتے ہوں لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ مار خطمی سے بالوں کو دھونے کا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب پہلے اس کو کچھ دیر پانی میں تر رکھا جائے تاکہ پانی میں لعاب پیدا ہو، دراصل اس کا لعاب ہی مطلوب ہوتا ہے۔

باب فیما یفیض بین الرجل والمرأة من الماء

عن عائشہ فیما یفیض بین الرجل والمرأة من الماء حضرت عائشہ اس پانی کے بارے میں جو مرد اور عورت کے مابین اختلاط سے بہتا ہے فرماتی ہیں کہ اگر وہ کپڑے پر لگ جاتا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم چند بار اس پر پانی بہا کر اس کو دھوتے تھے، اس مار کا مصداق اگر مذی ہے تب تو کپڑے کو دھونا بالاتفاق تطہیر کے لئے تھا اور اگر منی ہے تو پھر غسل ثوب حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں تطہیر کے لئے تھا اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں تنظیف کے لئے، کیونکہ منی ان کے یہاں طہا ہے۔

باب فی مَوَاکِلَہ الحائض ومجامعتہا

(ج)

یعنی حائضہ کے ساتھ کھانا پینا اور اس کے ساتھ رہیں بہن۔ مجامعت سے مراد مسکنت فی البیوت ہے نہ کہ جماع
۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل — قوله ان اليهود کانت اذا احضت منہا المرأة الخ یعنی یہود کا طرز عمل یہ تھا کہ
عورت کے ساتھ حالت حیض کھانا پینا اٹھنا بیٹھنا سب بند کر دیتے تھے اس کی رہائش گاہ بھی الگ کر دیتے تھے مجاہد کرام نے
اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سلسلہ دریافت کیا اس پر آیت نازل ہوئی یستوفونک عن المیعض الخ
قوله اصنعوا کل شی الا النکاح یعنی حالت حیض میں عورت کے ساتھ صرف وطی سے اجتناب ضروری ہے اس کے
ظاہرہ باقی افوارع مباشرت جائز ہیں۔

قوله افلا تنکحون فی المیعض اسید بن خفیر اور عباد
شرح حدیث میں شرح کی رائے کا اختلاف ابن بشر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ!
حائضہ کے بارے میں آپ نے جو حکم فرمایا ہے یہود اس سلسلہ میں چہ حکم گویا کرتے ہیں اور ناراض ہو رہے ہیں کہ ہر بات
میں ہماری مخالفت کی جاتی ہے اگر آپ کی اجازت ہو تو ہم حالت حیض میں عورتوں کے ساتھ صحبت بھی کر لیا کریں تاکہ ان
یہود بے بہبود کی پوری پوری مخالفت ہو جائے۔

جاننا چاہئے کہ مسلم شریف کی روایت میں بجائے افلا تنکحون کے افلا تجامعون وارد ہے اور اس کی شرح
طاہی قاری نے مرقاۃ میں اور شیخ عبدالحق نے لمعات میں مجامعت فی البیوت سے کی ہے اور مطلب یہ لکھا ہے کہ اگر آپ
کی رائے ہو تو ہم عورتوں کے ساتھ حالت حیض میں مجامعت یعنی مسکنت (ان کے ساتھ رہیں بہن) ترک کر دیں تاکہ فی الجملہ
یہود سے موافقت ہو اور ان کے طعن و تشنیع سے بچ سکیں، حضرت بادل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ابوداؤد کی اس روایت
سے معلوم ہوا کہ مسلم کی روایت میں مجامعت سے مجامعت فی البیوت مراد نہیں بلکہ نکاح یعنی وطی مراد ہے، اور صحابی
کی لاد وہ ہے جو شریعہ میں ہم بیان کر چکے ہیں میں کہتا ہوں ترمذی شریف کی کتاب التفسیر میں بھی وہی لفظ میں جو یہاں
ابوداؤد میں ہیں لیکن اس کے باوجود الکو کب الدری میں اس لفظ کے معنی میں دونوں احتمال لکھے ہیں گویا حضرت گنگوہی کے
نزدیک لفظ نکاح وطی کے معنی میں نہیں ہے جس طرح لفظ مجامعت عند الشراح معنی میں کو محتمل ہے اسی طرح لفظ نکاح
میں بھی دونوں معنی کا احتمال ہے لیکن ظاہر یہ ہے جیسا کہ حضرت سہارنپوریؒ نے تحریر فرمایا کہ فلا تنکحون وطی کے معنی
میں متعین ہے بخلاف لفظ افلا تجامعون کے وہ بیشک معنی میں کو محتمل ہے، لیکن یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ
ان صحابی کے اصل لفظ کیا تھے اس لئے کہ روایتیں دونوں صحاح کی ہیں اور واقعہ میں تعدد نہیں ہے، اب ظاہر ہے کہ

صحابی نے ان دونوں لفظوں میں سے کوئی سا ایک لفظ اپنے کلام میں اختیار کیا ہو گا اب وہ کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔
 قوله فتعروجه رسول الله صلى الله عليه وسلم یعنی اس سوال پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور غصہ کی وجہ سے
 متغیر ہو گیا اس لئے کہ مخالفت یہود اگرچہ مطلوب ہے لیکن ایسی مخالفت جو حکم منصوص کے خلاف ہو کب جائز ہو سکتی ہے،
 ان دو صحابیوں کا سوال ظاہر ہے کہ اخلاص پر مبنی تھا لیکن غلاب اصول تھا اس لئے آپ ناراض ہوئے مگر آپ کی ناراضی
 تنبیہ اور صرف ایک وقتی تھی، اسی لئے آگے روایت میں آرہا ہے کہ ان دونوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدیہ لین میں شریک
 کرنے کے لئے بلایا جس سے حاضرین کو اطمینان ہوا کہ آپ ان سے ناراض نہیں ہیں۔

قوله لم يجد عليهما یہ موجودہ اور وجہ سے ہے جس کے معنی غضب کے ہیں اور وجد نجد کا مصدر وجود بھی آتا ہے
 جس کے معنی پانے کے ہیں دونوں میں صرف مصدر کا فرق ہے۔

۲۔ حدثنا اسدد۔ قوله كنت انتعرت العظم وانما عيض حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں بسا اوقات ہڈی پر سے
 گوشت کو کھاتی جبکہ میں عائشہ ہوتی اور پھر اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطار کرتی تو آپ خاص اس جگہ سے اس کو نوشن
 فرماتے جس جگہ سے میں کھاتی، اس طرز میں جہاں کمال مخالفت بین المذہبین کی تعظیم ہے اسی طرح یہود کی مخالفت بھی مقصود
 ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا کہ وہ عورت سے زمانہ عیض میں اظہار نفرت کرتے تھے۔

تترق کے معنی ہڈی پر سے گوشت کھانے کے ہیں اور بعض روایات میں آتا ہے كنت انتعرت العرق عسرق اور
 عرق اس عظم کو کہتے ہیں جس کا گوشت کھالیا گیا ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ عرق وہ عظم ہے جس پر لم باقی ہو اور جس سے لم اتار لیا
 گیا، جو وہ عرقا ہے۔

باب فی الخائض تناول من المسجد

اگر یہ لفظ باب تفاعل سے ہے تو اصل میں تھا تناول، تناول کے معنی لینے کے آتے ہیں اور اگر باب مفاعلت سے ہے
 تو پھر تناول بضم التاء ہو گا جس کے معنی عطار کرنے کے ہیں۔

قوله ناد ليلى الخمره من المسجد اس حدیث کی شرح میں دو قول ہیں ایک یہ کہ من المسجد حال واقع ہے رسول اللہ
 سے اور معنی یہ ہیں کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا جبکہ آپ مسجد میں تھے مجھ کو بولیا
 دیدو اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو ہوں گے داخل مسجد اور حصیر ہو گا غار بیچ مسجد اور دوسرا احتمال یہ لکھا ہے کہ
 من المسجد حال واقع ہے الخمره سے یعنی آپ نے فرمایا کہ خمرہ جو مسجد میں ہے وہاں ٹھا کر مجھ کو دیدو، اس صورت میں
 آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے خارج مسجد اور حصیر مسجد میں، صاحب مجمع البحار لکھتے ہیں کہ من المسجد یا تو متعلق ہے ناد لیلی

ہے یا قال سے پہلی صورت میں ترجمہ ہو گا یہ پوریا مسجد سے اٹھا کر مجھے دیدہ اور دوسری صورت میں ترجمہ ہو گا کہ آپ نے مسجد سے فرمایا کہ یہ پوریا مجھے اٹھا دو اور ہر کیف دونوں ہی صورتوں میں مائض کا مسجد میں ہاتھ داخل کرنا پایا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مائض مسجد میں ہاتھ بڑھا کر کوئی چیز دوسرے سے لے دے سکتے ہیں کیونکہ ممانعت دخول سے ہے نہ کہ ادخال ید سے اور ادخال ید کہ عرف میں دخول نہیں سمجھا جاتا ہے مسئلہ اتفاقی ہے کوئی اختلاف نہیں اور یہ بھی ضروری نہیں کہ مسئلہ میں اگر اختلاف ہو تب ہی اس کو بیان کیا جائے، مختلف فیہ اور متفق علیہ سب ہی طرح کے مسائل بیان کئے جاتے ہیں۔

قولہ ان حیضتک لیست فی یدک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طلب مصیر پر حضرت عائشہؓ نے عرض کیا

کہ میں تو حالت حیض میں ہوں (مسجد میں ہاتھ کیسے داخل کر سکتی ہوں) اس پر آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ دم حیض تمہارے ہاتھ پر نہیں لگ رہا ہے۔

یہاں پر شرح کا اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حیض بکسر الحما ہے یا فتح الحما، خطابی کی رائے یہ ہے کہ یہ بکسر الحما ہے اس کے معنی ہیں وہ حالت جو مائضہ کو حیض کی وجہ سے عارض ہوتی ہے، جیسے جنابت جو آدمی کو خروج منی سے عارض ہوتی ہے، اور حیضہ بفتح الحما کے معنی دم حیض کے ہیں، خطابی نے ان محدثین پر رد کیا ہے جو اس کو بالفتح پڑھتے ہیں اس کے بالمقابل قاضی عیاضؒ نے خطابی کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ درست وہی ہے جو محدثین کہتے ہیں یعنی بالفتح اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ دم حیض جس سے مسجد کو چکانا ضروری ہے وہ ہاتھ پر کہاں ہے، امام نوویؒ نے قاضی عیاضؒ کی رائے کو ترجیح دی ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ خطابی جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کی بھی ایک معقول وجہ ہے اور ہمارے حضرت نے بذل میں خطابی ہی کی رائے کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ یہ بات تو حضرت عائشہؓ بھی جانتی تھیں کہ دم حیض ہاتھ کو نہیں لگ رہا ہے وہ ادخال ید فی المسجد سے اس لئے کہیں کہ خروج حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا حلول ہاتھ میں بھی ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا تعلق مجموع بدن سے ہے الگ الگ اعضاء سے نہیں، چنانچہ صرف ہاتھ کو مائض نہیں کہا جاتا، اعلیٰ ہذا القیاس جینی شخص کے یہ یا کسی اور عضو کو جینی نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کا اطلاق مجموع جسم پر ہو گا۔

بَابُ فِي الْحَائِضِ لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ

(جو)

مسئلہ اجنت کے درمیان اجماعی ہے کہ زمانہ حیض کی نمازوں کی قضاء واجب نہیں بخلاف صوم کے کہ اس کی قضاء واجب ہے

خارج کا اس میں اختلاف ہے وہ وجوب قضاء صلوٰۃ کے قائل ہیں، صحابہ میں سے حضرت سمرہ بن جندب کے بارے میں آتا ہے کہ وہ شروع میں نماز کی قضاء کے قائل تھے اس پر حضرت ام سلمہؓ نے ان پر نکر فرمائی تب وہ رک گئے، جیسا کہ ابوداؤد میں آگے باب فی وقت الغنشاء میں یہ روایت آ رہی ہے اور دونوں میں فرق کی وجہ مشہور ہے کہ اگر نمازوں کی قضاء واجب ہو تو فرض کمر اور دو گنا ہو جائے گا جس میں حرج ہے اور حرج شریعت میں مرفوع ہے، اور قضاء صوم میں یہ بات لازم نہیں آتی۔

۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل — فقالت احروریۃ انت حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا کہ زمانہ حیض کے نمازوں کی قضاء ہے؟ تو اس پر انہوں نے یہ فرمایا۔

لفظ **خَرُورِیہ** اور اس **النسبت کی تشریح** | حورویۃ نسبت بنے حوراء کی طرف جو کوفہ کے قریب ایک قریہ ہے حضرت عائشہؓ کے خلاف وہاں خوارج کا اجتماع ہوا تھا اس لئے خوارج کو اس قریہ کی طرف منسوب کر کے حوروی کی کہا جاتا ہے۔

خوارج کی حضرت علیؓ کے ساتھ بغاوت کا قلعہ کتب حدیث و تاریخ میں مشہور ہے، پہلے وہ حضرت علیؓ کے ساتھ تھے جنگ صفین کے موقع پر مسئلہ حکم میں حضرت علیؓ سے ناراض ہو کر علیحدہ ہو گئے تھے، اور مقابلہ کے لئے ہتھیار لے کر تیار ہوئے یہ آٹھ ہزار کا لشکر تھا اس لشکر کا امیر عبداللہ بن ابی بکر تھا، حضرت علیؓ نے عبداللہ بن عباسؓ کو ان لوگوں کے پاس سمجھانے اور مناظرہ کے لئے بھیجا، عبداللہ بن عباسؓ سے ان کا مناظرہ ہوا اور اس لشکر میں سے دو ہزار نے رجوع کر لیا چھ ہزار باقی رہ گئے، حضرت علیؓ نے مقام نہردان میں ان کا مقابلہ کیا، جنگ نہردان اسی کا نام ہے جس میں حضرت علیؓ کو شاندار فتح ہوئی، اس جنگ اور فتح سے متعلق روایت ابوداؤد شریف میں ابواب شرح السنہ میں موجود ہے۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس سوال کرنے والی کو اس کے سوال پر دفعہ فرقہ خوارج کی طرف کیسے منسوب کر دیا جو کہ یقیناً ایک بد دین فرقہ ہے، جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کو بظاہر یہ شبہ ہوا کہ سائلہ کو اس حکم شرعی کے ثبوت میں تردد ہے جیسا کہ مسلم کی روایت کے الفاظ سے مستفاد ہوتا ہے، مسلم کی روایت میں اس طرح ہے کہ عورت نے کہا۔ ما بال الغائض تقضی الصوم ولا تقضی الصلوٰۃ اس بنا پر حضرت عائشہؓ نے جواب میں یہ طرز اختیار فرمایا، اور ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ کہنا بطور ظرافت اور خوش طبعی کے تھا حقیقت کلام مراد نہیں۔

بَابُ فِي اِتْيَانِ الْحَائِضِ

یعنی حالت حیض میں وطی کرنا، یہاں پر دو مسئلے ہیں ایک وطی فی حالۃ الحيض کا حکم، ثانی حدیث میں جو کفارہ مذکور ہے اس کی شرعی حیثیت، سوچا جانا چاہئے کہ وطی فی حالۃ الحيض بالاجماع حرام ہے، نص قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے، البتہ اس

میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس کے مستعمل کی تکفیر کیا جاسیگی یا نہیں، قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی تکفیر کی جائے اور بہت سے علماء کے رائے بھی یہی ہے لیکن در مختار میں لکھا ہے کہ تحقیق کے نزدیک اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ وطی فی حالتہ الحیض قبیح لعینہ نہیں بلکہ بغیرہ ہے۔

دوسرے مسئلے کا جواب یہ ہے کہ جو کفارہ حدیث میں مذکور ہے وہ جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک بطریق استحباب ہے اور ایسے شخص پر اصل واجب توبہ واستغفار ہے، البتہ امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہے اور بھی مذہب ہے حسن بصریؒ، اسحق بن راہویہ اور سعید بن جبیر کا، پھر جو لوگ وجوب تکفیر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے کہ کفارہ میں کیا واجب ہے؟ حسن بصری اور سعید بن جبیر کے نزدیک حق رقبہ ہے اور باقی کے نزدیک دینار یا نصف دینار۔

نیز جانتا چلے ہے کہ حدیث میں جو لفظ اؤ وارد ہے کہ دینار دے یا نصف دینار یہ امام احمدؒ کے نزدیک تفسیر کے لئے ہے دکانی الروض المربع اور امام شافعی کے نزدیک تخریج کے لئے ہے لہذا قال ابن رسلان یعنی اگر ابتداء زمان حیض میں وطی کی تب تو ایک دینار کا تصدق کیا جائے اور اگر اخیر زمان حیض میں وطی کی تو نصف دینار اسی طرح ترمذی میں ابن عباس سے مروی ہے کہ اگر دم امر ہے تو ایک دینار اور اگر امر ہے تو نصف دینار، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ حیض ابتداء مدت میں امر اور آخر مدت میں امر ہو جاتا ہے، اور بظاہر اولی و آخر کے حکم میں فرق اس لئے ہے کہ پہلی صورت میں جرم شدید ہے اور دوسری صورت میں محبت کو کسی قدر فصل ہو جانے کی وجہ سے فی الجملہ اس کو معذور سمجھا گیا ہے۔ اسلئے کفارہ میں تخفیف کر دی گئی۔

۱- حدثنا مسدد - قوله قال ابو داود وحدثنا الرطبة الصفيحة اس روایت کو بھی اس دوسری روایت کے مقابلے میں فرما رہے ہیں جو اس سے آگے آرہی ہے جس میں صرف نصف دینار مذکور ہے اور اس سے بھی آگے تیسری روایت میں بخمسینی دینار آرہا ہے۔

۲- حدثنا محمد بن الصباح البزار - قوله وحدثنا معضل باب کی اس آخری حدیث کے بارے میں مصنف بہ معضل ہونے کا حکم لگا رہے ہیں، معضل وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو راوی سلسل ساقط ہوں، یہاں پر جو دو راوی ساقط ہیں وہ عبد الحمید کے بعد کے ہیں، وہ دو راوی کون ہیں؟ مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا، البتہ بیہقی کی روایت جو آگے آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک حضرت عمرؓ ہیں، لیکن جانتا چاہئے کہ ابو داؤد کی اس روایت کو امام بیہقی نے ابن داس کے نسخے سے نقل فرمایا ہے، جس کی سند اس طرح ہے عن عبد الحمید بن عبد الرحمن عن ابن عمر، اور امام بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے عبد الحمید اور عمر کے درمیان انقطاع ہے، لہذا یہ روایت نسخہ ابن داس کے اعتبار سے صرف منقطع ہے، ہمارا نسخہ جو ابو علی ثعلبی کی طرف منسوب ہے اس کے لحاظ سے معضل ہے

نیز بیہقی کی روایت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہاں متن میں امرأة ان یتصدق میں ضمیر کا مرجع عمرؓ ہیں، آپ نے

حضرت مسٹر کو بھائے دینا یا نصف دینا کے دو قسم دینا تصدیق کا جو محکم فرمایا اس کی وجہ بظاہر یہ ہے جیسا کہ پہلی میں اس عورت کے بارے میں ہے انتہا کا نکتہ الحبل کی یہ عورت مرد کی خواہش نہ رکھتی تھی اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت مرثی نے اس سے وطی اس حالت میں یہ سمجھ کر کی کہ یہ ویسے ہی بہانہ کر رہی ہے، قصداً نہیں کی تھی اس لئے کفارہ میں تخفیف کی گئی۔

باب فی الرجل یصیب منها ما دون الجماع

مباشرتِ حائض کے انواع اور
ان کے بارے میں ائمہ کا اختلاف

جاننا چاہئے کہ مباشرتِ حائض کی تین قسمیں ہیں ایک بالاجماع حرام، اور ایک بالاجماع جائز اور ایک مختلف فیہ، مباشرت فی الفرج بالاجماع حرام ہے، اور مباشرت فی فوق السترہ و تحت الرکبۃ با اتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے البتہ اس میں اور عیدہ سلامی کے نزدیک یہ بھی ناجائز ہے اور مباشرت میں السترہ والرکبۃ سوی القبل والذکر مختلف فیہ ہے لکن ثلاث اور امام ابو یوسف کے نزدیک ناجائز اور امام احمد و محمد کے نزدیک جائز۔

قسم ثالث جو مختلف فیہ ہے اس کے بارے میں امام نووی نے لکھا ہے کہ قول اجماع و اشہر جہور شافعیہ کے یہاں تو یہی ہے کہ یہ حرام ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حرام نہیں بلکہ مکروہ تہرہ ہی ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مباشرت کو اپنے نفس پر اعتماد ہے تب تو جائز ہے ورنہ نہیں، امام نووی نے قول حجازی کو قول مختار اور سن میث الدلیل اتوی لکھا ہے اسی طرح ہمارے علماء میں سے علامہ عینی نے بھی اس کو اتوی لکھا ہے، تجوزین یعنی امام احمد و امام محمد کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث مرفوعہ استحوٰلی شیء لا انشکاح ہے جو صحیح مسلم اور سنن ابوداؤد وغیرہ کی روایت ہے، آئین کی دلیل احادیث الباب ہیں، چنانچہ حدیث اول جو حضرت میمونؓ سے مروی ہے اس میں ہے کان یباشی المرأة من نساءہ وھی حائض اذا کان علیہا امراس، اور حدیث ثانی جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اس میں ہے یا مراحدا لانا اذا کلنت کما تفتنانا تنزدر شعریضا جمعہا اور تجوزین، ان آثار کی روایات کو استصحاب اور تورع پر محمول کرتے ہیں۔

تنبیہ :- جاننا چاہئے کہ حافظ نے فتح الباری میں امام طحاویؒ کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ انہوں نے امام محمد کے قول کو

حضرت شیخ اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا کرتے تھے کہ اس مسئلہ میں بڑے ایک طرف اور جوان ایک طرف ہیں پڑھوں کے نزدیک ناجائز اور جلالہ کے نزدیک جائز، امام محمدؒ چونکہ امام ابو یوسف سے جوئے تھے اور حضرت امام احمد ائمہ اربعہ میں زمانا سب سے مؤخر ہیں غالباً اس وجہ سے ان دو کو حجازی فرمایا۔

ترجیح دی ہے۔ حضرت شیخ فاضلہ اوجزی کہتے ہیں کہ حافظ کے علاوہ ابن رسلان اور صاحب تعلیق الحمد نے بھی امام طحاوی سے اسی قول کی ترجیح نقل کی ہے مالا کہ یہ صحیح نہیں۔ امام طحاوی نے معانی الآثار میں اپنے شروع کلام میں اسی کو ترجیح دی تھی مگر پھر آگے چل کر اس سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دیکر ہے، ان حضرات کو طحاوی کے شروع کلام سے وہم ہوا اور انہوں نے آخر کلام کو نہیں دیکھا۔

لفظ حدیث پر قاعدہ صرفیہ کی مخالفت کا اشکال اور اس کا جواب

۲۔ حدیثنا مسلم بن ابراہیم۔ قوله یا مراحدا اذا كانت خائضا ان تتوزر لفظ تنزیر کے سلسلہ میں شروع حدیث میں بڑا تفصیلی کلام کیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے اس لفظ پر قواعد صرفیہ کے لحاظ سے اشکال ہے، قاعدہ

کے اعتبار سے ان تائز ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ اس کا مصدر استزار ہے اور فار افتعال کو تار سے بدل کر تار میں ادغام کرنا قاعدہ کے خلاف ہے اور استکار میں گویا ہی ہو ہے لیکن اہل صرف نے اس کو شاذ کہا ہے روایات حدیثیہ میں کہیں تو قاعدہ کے مطابق آئے ہیں اور کہیں ادغام کے ساتھ خلاف قیاس وارد ہے اب بہت سے شراح نے جن میں ابن ہشام، زبیری اور صاحب قاموس وغیرہ ہیں اس کو خطا اور تحریف کہا ہے، البتہ ابن مالک نے یہ کہا کہ اس کا مدار سماع پر ہے باب افتعال کے بعض مصادر میں یہ تغیر ہوا ہے اس کی نظائر موجود ہیں جیسے اشکل اور اشکن کسافی قراءۃ تہذیب الذی انتمون لہذا یہ لفظ بھی اسی قبیل سے ہو سکتا ہے، اور اگر اس کو خطا ہی قرار دیا جائے تو اس صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ مانا جائے کہ یہ رفاۃ کا تصرف ہے، حضرت عائشہ کا لفظ نہیں لیکن اگر حضرت عائشہ سے ثابت ہو جائے تو پھر کلام عائشہ بذات خود حجت ہے، لہذا من فقہاء العرب، علامہ کرمانی نے بھی یہی کہا ہے کہ کلام عائشہ حجت ہے، اور حافظ فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے جواز ادغام کو کو فین کا مذہب لکھا ہے اس صورت میں تو پھر کوئی اشکال ہی نہیں ہمارے استاد محرم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ جو بڑے ادیب تھے فرماتے تھے کہ اہل لسان قواعد صرف و نحو کے پابند نہیں بلکہ خود یہ قواعد فصلائے عرب کے کلام اور استعمالات سے ماخوذ ہیں۔

۳۔ حدیثنا مسلم بن ابراہیم۔ قوله نیت فی الشعار الواحد وانما خائض فان اصابه منی فنی غسل مکانہ ولو یعد لا ثم

صلی فیہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ایک ہی کپڑے میں رات گزارتے تھے جبکہ میں مائض ہوتی تھی، پھر اگر آپ کو مجھ سے کچھ لگ جاتا یعنی دم حیض تو آپ صرف اسی جگہ کو دھوئے جہاں نہاست لگی ہوتی اس سے آگے تجاوز نہ فرماتے۔ آگے روایت یہ ہے کہ صلی فیہ اس لفظ کا ماقبل سے کچھ ربط معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ ماقبل میں بظاہر بدن کا ذکر ہے کہ اگر اس کو کچھ لگ جاتا تو دھو لیتے، بدن میں نماز پڑھنے کا کیا مطلب؟ اور اس سے اگلا جو جملہ آ رہا ہے وہاں ہر بھی یہ لفظ ہے لیکن وہاں درست ہے اس لئے کہ اس میں ثوب کا ذکر ہے کہ اگر آپ کے کپڑے کو کچھ لگ جاتا تو اس کو

دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے اسکے لئے حضرت بذل میں لکھتے ہیں کہ بظاہر یہ لفظ یہاں پر غلط ہے جس کے دو قرینے ہیں ایک یہ کہ ماقبل سے معنوی ربط نہیں، دوسرے یہ کہ امام بیہقی نے بھی اس روایت کو ابن داسک کے نسخے سے نقل کیا ہے وہاں پر یہ لفظ شرعی فیہ مذکور نہیں میں کہتا ہوں اسی طرح یہ روایت آگے ابو داؤد کی کتاب النکاح میں آرہی ہے وہاں بھی یہ لفظ نہیں ہے ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا اسماعیل اللہ نے اپنی بذل کے حاشیہ میں اس کی ایک توجیہ فرمائی ہے وہ یہ کہ حدیث کے دونوں جملوں کا تعلق کپڑے ہی سے قرار دیا جائے بدن سے نہیں باوجود تکرار سے بچنے کے لئے یہ کہا جائے کہ جملہ اولیٰ میں شمار مذکور ہے اور جملہ ثانیہ میں ثوب، اور ثوب سے مراد غیر شارب ہے، نیز ایک اور توجیہ بھی ہو سکتی ہے وہ یہ کہ مراد دونوں جگہ ایک ہی کپڑا ہو لیکن مقصود یہ ہے کہ ایک مرتبہ کپڑے کو دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے اس کے بعد پھر دوبارہ اگر اس پر کوئی چیز لگ جائے تو پھر اس کو اسی طرح دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے جیسا کہ یہی مضمون نسائی کی ایک روایت میں بھی ہے جس کو حضرت نے بذل میں نقل فرمایا ہے، لہذا یہ تکرار تعدد واقعہ پر محمول ہے فرض کیا ان توجیہات کی صورت میں خصوصاً فیہ دونوں جگہ درست ہو جائیگا قوله ولعبدکما یہ تعبد کے وزن پر ہے عبادت سے ماخوذ ہے جس کے معنی تہجد کرنے کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ صرف اسی جگہ کو دھوتے جہاں کچھ لگا ہو اس سے تہجد کرنے میں باقی کو نہ دھوتے۔

۴۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قوله انہا سالتہ عن مضمون حدیث یہ ہے عمارۃ بن غراب کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میری چوہی نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے ہم میں سے کسی کو حیض آتا ہے اور حال یہ ہے کہ اس کے اوداس کے شوہر کے لئے ایک ہی بستر ہوتا ہے تو کیا حالت حیض میں ایک جگہ لیٹ سکتے ہیں، یعنی مضاجعت مع الحائض کا سوال کیا تو اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں تجھ کو ایک مرتبہ کا واقعہ سناناؤں وہ یہ کہ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حجر میں داخل ہوئے اور مصلیٰ یعنی نماز پڑھنے کی جوجگہ تھی اس پر تشریف لے گئے، اور نماز میں مشغول ہو گئے، اور میں اپنے بستر پر لیٹی ہوئی تھی جب تک حضور نماز سے فارغ ہو کر بستر پر تشریف لائے میں سوچتی تھی، آپ کو اس وقت سردی نے ستایا تھا اس لئے آپ نے مجھ سے فرمایا کہ مجھ سے قریب ہو جاؤ میں نے عرض کیا کہ میں مائض ہوں اس پر آپ نے (میرے شک اور تردد کو زائل کرنے کے لئے) یہ فرمایا کہ اپنی فخذین سے کپڑا بھی ہٹاؤ، چنانچہ میں نے ہٹا لیا اور آپ اپنا رخسار مبارک اہل سینہ میری فخذ پر رکھا اور میں بھی آپ پر کو اپنی طرح جھک گئی، یہاں تک کہ آپ کو گرما ہٹ مل گئی اور آپ سو گئے۔

اس حدیث سے مباشرت مائض کی یہ نوع یعنی مضاجعت ثابت ہو رہی ہے جس کے لئے معنف نے ترجمہ منفق کیا ہے، گو فی نفسه یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اسکی سند میں عبدالرحمن بن زیاد بن النعمان الاقرعی ہیں جن کی جرح و تعدیل مختلف فیہ ہے اور اسی طرح عمارہ و ام عمارہ دونوں مجہول ہیں لیکن مضاجعت مع الحائض امامیہ صحیحہ سے ثابت نہ ہو بلکہ علماء نے لکھا ہے کہ اگر اتباع کی نیت سے کچھ سے تو ناجور ہوگا، ویسے انواع مباشرت میں اختلاف

علماء شروع باب میں آبی چکا۔

حدیث محتاج تاویل ہے

۵۔ حدیثنا سعید بن عبد الجبار۔۔ قولہ کنت اذا حضرت نزلت عن المثال

علی المصیوان حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب مجھے چھین آتا تو میں فراموش سے

(جوان کا اور حضور کا مشترک تھا) نیچے حصیر پر اتر آتی تھی۔ اور جب تک حیض سے طہارت حاصل نہ ہو جاتی ہم آپ کے قریب نہ جاتے۔ یہ حدیث احادیث مجہیزہ کی باب کی گذشتہ احادیث کے خلاف ہے۔ لہذا اس کو یا تو ان احادیث سے منسوخ مانا جائے یا منقول اور تاویل یہ کیجائے کہ یہاں قرب سے مخصوص قرب کی نفی مراد ہے یعنی قربان بالجماع۔ ویسے اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں ابوالیمان ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ مستور ہیں۔

وہ جو انوارِ مباشرت ہم نے بیان کی تھیں اس میں ایک قول ابن عباس کا گذرا ہے کہ ان کے نزدیک مباشرت مطلقاً ممنوع ہے اس روایت سے ان کی تائید ہو سکتی ہے۔

۶۔ حدیثنا عثمان بن ابی شیبہ۔۔ قولہ یا مرنانی فوج حیضنا ان حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے حیض کے شروع میں جو اس کی شدت اور کثرت کا وقت ہوتا ہے حکم فرماتے کہ اپنی ازاد کو درست کر لیں۔ اس کے بعد آپ ہم سے مباشرت یعنی مضاجعت فرماتے بعض روایات میں بجائے لفظ خروج کے لفظ خود آیا ہے اور معنی دونوں کے ایک ہی ہیں، ابتداء زمانہ حیض میں معنی کی کثرت و شدت ہوتی ہے اور پھر جوں جوں دن گزرتے جاتے ہیں اس میں کمی ہوتی جاتی ہے غالباً حضرت عائشہ اس سے یہ بیان فرمانا چاہتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حائض کے ساتھ مباشرت صرف آخر زمانہ حیض ہی میں نہیں بلکہ اول زمانہ حیض میں بھی فرمایا کرتے تھے۔

قولہ وایکرمہلک ادبہ، ادب بکسر اللام اور ادب بفتح اللام دونوں طرح ہے اس کے معنی حاجت کے ہیں اور بعض نے لکھا ہے کہ ادب کے معنی تو حاجت کے ہیں اور ادب بالکسر کے معنی حاجت اور عضو مخصوص دونوں کے آتے ہیں۔

حضرت عائشہ فرمادی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے زمانہ حیض میں مضاجعت فرماتے تھے اور تم میں سے کون ایسا ہے جو اپنی حاجت اور خواہش پر اتنا قابو یافتہ ہو جتنا آپ تھے، شراح نے حضرت عائشہ کی بیان مراد میں دو احتمال لکھے ہیں، ایک یہ کہ ان کی غرض یہ ہے کہ دوسرے لوگ اپنے کو حضور پر قیاس نہ کریں ان کو احتیاط کرنی چاہیے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قابو یافتہ ہونے کے باوجود مباشرت حائض فرماتے تھے اور اس سے رکھتے نہ تھے تو پھر دوسروں کے لئے کیوں جائز ہوگی بطریق اولیٰ ہوگی۔

(۹) بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تَسْتَحَاضُ

وَمَنْ قَالَ تَدْعُ الصَّلَاةَ فِي عِدَّةِ الْاَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ

استحاضہ کی روایات میں مصنف کا اہتمام اور ان روایات کا تعدد انواع یہاں سے استحاضہ کے ابواب کی ابتداء ہو رہی ہے، حضرت امام بخاری نے اولاً حیض سے متعلق چند ابواب و احکام ذکر کئے اس کے بعد استحاضہ کا صرف ایک باب ذکر فرمایا لیکن امام ابو داؤد اور اسی طرح امام مسلم نے ابتداء

استحاضہ کی روایات سے کی ہے اس کے بعد جانا چاہئے کہ استحاضہ کی روایات کو جس کثرت اور اہتمام سے امام ابو داؤد نے بیان کیا ہے ہمارے علم میں اتنا صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہیں بیان کیا گیا، مصنف نے ہر نوع کی روایات کو الگ الگ ذکر کر کے ہر ایک پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے اور ہر ترجمہ کے ذیل میں متعدد روایات اور تعلیقات لائے ہیں۔

استحاضہ کے بارے میں روایات کا اختلاف مختلف اعتبار اور حیثیت سے ہے چنانچہ بعض روایات میں اعتبار تمیز مذکور ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ایام عادت کا اعتبار ہے، نیز بعض میں توحید غسل ہے، اور بعض میں تعدد غسل اور بعض میں جمع بین الصلوٰتین بغسل اور بعض میں غسل بکل صلوٰۃ اور بعض میں ظہر الی ظہر ہے اور بعض میں من ظہر الی ظہر نیز ان روایات میں ایک اشکال اور غلبان کی بات یہ پائی جاتی ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں بعض روایات میں ردالی العادة کا حکم دیا گیا ہے اور بعض میں اعتبار تمیز کا، حضرت شیخ نور اللہ مقدمہ فرماتے تھے کہ ہمارے حضرت سہارنپوری فرماتے تھے کہ استحاضہ کی روایات مختلفہ میں ہمیشہ (سمجھنے کے اعتبار سے) اشکال و غلبان رہا، یہ سمجھتے تھے کہ ابو داؤد کی شرح لکھنے پر شاید یہ غلبانات رفع ہو جائیں، مگر شرح پر عبور کے بعد بھی افشاح اور تسلی نہیں ہوئی میں کہتا ہوں کہ خاص طور سے اس کتاب میں سرور روایات کے وقت بعض ابواب میں مصنف کی بعض عبارات ایسی ہیں جن کا مل دشوار نظر آتا ہے چنانچہ اسی باب کی آٹھویں حدیث حدیث ابو یوسف بن موسیٰ میں ایک مقام خاص طور سے قابل اشکال ہے جب ہم انشاء اللہ تعالیٰ وہاں پہنچیں گے تو معلوم ہو جائے گا۔

استحاضہ کی تعریف اور مستحاضہ کی انواع استحاضہ کی تعریف کی گئی ہے دھمی دم یخروج من المرأة فی غیر اوقاتھا المعتادة والمعینہ یعنی استحاضہ وہ خون ہے جو فرج مرأة سے جاری ہوتا ہے اوقات معینہ کے علاوہ میں رحم کے قریب ایک رگ ہوتی ہے جس کا نام عاذل ہے اس سے یہ خون بہتا ہے

یعنی الوان دم کا اعتبار ایک مخصوص رنگ (اسود و احمر) کے خون کو حیض اور دوسرے (مثلاً اسفر) کو استحاضہ قرار دیا جائے۔

بخلاف حیض کے کہ وہ قمر رحم سے نکلتا ہے استحاضہ حیض سے ماخوذ ہے جس کے معنی لغت سیلان کے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے حاض الوادی جب اس میں پانی پہنچے لگے، اس کو باب استفعال میں لے گئے تاکہ انقلاب اور تغیر پر دلالت کرے جو کہ خاصہ ہے باب استفعال کا جیسے کہا جاتا ہے استجر الطین یہاں بھی حیض میں تغیر واقع ہو کر وہ استحاضہ ہو گیا یا یہ استفعال میں لے جانا اس لئے ہے تاکہ مبالغہ اور کثرت پر دلالت کرے، علما نے لکھا ہے کہ حیض ہمیشہ بصیغہ معروف استفعال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے حاض المرأة اور استحاضہ بصیغہ مجہول استیضت المرأة اس میں نکتہ یہ ہے کہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ دم استحاضہ خلاف عادت اور غیر معروف چیز ہے مگر نہ امر مجهول مستیضت بخلاف حیض کے کہ وہ معروف اور جانی پہچانی چیز ہے سب ہی عورتوں کو آتا ہے۔

استحاضہ کی روایات کو سن حیث الفہم والمائل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اولاً استحاضہ کے اقسام اور ان میں اقوال ائمہ معلوم کی جائیں تاکہ پھر اس کی روشنی میں روایات کو سمجھنا اور ان کا انطباق سہل ہو جائے اس لئے کہ حضرات فقہاء کرام احادیث اور الفاظ کے مغز تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں اور روایات کا ثبوت ثبات نکال لیتے ہیں لہذا ان ہی حضرات کے اقوال اور مذاہب کی رہنمائی میں ان روایات کو اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے پہلے ایک بات سنئے وہ یہ کہ حضرت شیخ نے اوپر میں معنی سے نقل کیا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل نے فرمایا حیض واستحاضہ کا مدار صرف تین احادیث پر ہے، حدیث فاطمہ، حدیث ام حبیبہ اور حدیث حمہ، حضرت ام حبیبہ حضرت حمہ حضرت زینب بنت جحش تینوں آپس میں ہمیں ہیں سب کی سب بنات جحش ہیں گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنات جحش نے استحاضہ کا ٹھیکہ لے رکھا تھا، رضی اللہ عنہن اجمعین۔ استحاضہ کی انواع حنفیہ کے یہاں تین ہیں، التبتہ، التقادہ، التجرہ لیکن مجموعہ مذاہب ائمہ کی حیثیت سے کل انواع پانچ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ رحمہ اللہ نے اوپر سالک میں یہ جملہ انواع نہایت تہذیب و ترتیب کے ساتھ مع اختلاف ائمہ بیان فرمائی ہیں، اسی کے مطابق میں بھی اسباق میں بیان کیا کرتا ہوں۔

انواع استحاضہ کے بیان سے پہلے ایک بنیادی بات سمجھنے کی ہے وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک العبرة بالعادة اور ایک العبرة بالتیمیز خواہ اس طرح کہہ لیجئے اعتبار الایام اور اعتبار الانوار یعنی عورتوں کی حیض کے بارے میں خاص عادت بھی ہوتی ہے کسی کو سات روز آتا ہے اور کسی کو دس روز اور ایسی عورت کو فقہاء معتادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور بہت سی عورتوں کو حیض کی رنگ کی پہچان ہو جاتی ہے اور وہ رنگ کے ذریعہ پہچان لیتی ہیں کہ یہ حیض ہے یا غیر حیض ایسی عورت کو حمیزہ کہا جاتا ہے، بہت سی احادیث سے حیض کا مدار ایام عادت پر ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات سے الانوار دم پر، اسی لئے حضرات فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہو گیا اور حضرات محدثین بھی الگ الگ دونوں کے باب قائم کرتے ہیں بہاب میں اس کے موافق روایات ذکر کرتے ہیں، جمہور علماء عادت اور تمیز دونوں ہی کو تسلیم کرتے ہیں، اور اختلاف کے یہاں تمیز بالانوار کوئی معیاری چیز نہیں اصل چیز ایام عادت ہے، نیز اس میں بھی

اختلاف ہے کہ عادت کا ثبوت کس مرتبہ سے ہوتا ہے اس کی تفصیل اوپر میں مذکور ہے جو وہاں دیکھی جاسکتی ہے اب اس تمہید کے بعد آپ انواع مستحاضہ عند الامم سمجھئے۔

اول میزہ غیر معادہ یعنی عورت جس کو حیض وغیر حیض کی پہچان ہو اور عادت کچھ نہ ہو اس میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا۔ ثانی معادہ غیر میزہ یعنی صرف عادت ہے تمیز نہیں اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہوگا۔ مگر امام مالک اعتبار عادت کے ساتھ تین دن استظهار کے بھی قائل ہیں بشرطیکہ ایام عادت واستظهار کا مجموعہ پندرہ دن سے متجاوز نہ ہو ورنہ استظهار اسی حساب سے ہوگا لہذا اگر کسی عورت کو بارہ روز کی عادت ہو تو تین دن استظهار کے ملا کر پندرہ دن ہو جائیں گے، اور اگر کسی کو تیرہ دن کی عادت ہو تو اس کے لئے استظهار صرف دو دن کا ہوگا، استظهار کے معنی انتظار کے ہیں مراد احتیاط ہے۔ ثالث غیر میزہ معادہ یعنی عادت اور تمیز دونوں ہیں، پس اگر عادت اور تمیز دونوں متفق ہوں فہا ورنہ حنفیہ اور امام احمد کے راجع قول میں عادت کا اعتبار ہوگا اور ایام عادت میں جس رنگ کا بھی خون آئے گا اس کو حیض قرار دیا جائے گا اور ایام گذرنے کے بعد جیسا بھی خون ہوگا اس کو استحاضہ کہنا ہے گا اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا یعنی جس خون کو اس کے رنگ کی وجہ سے حیض سمجھتی ہے اس کو حیض قرار دے اور جو اس کی پہچان میں استحاضہ ہو اس کو استحاضہ قرار دے، ایام اور زمان حیض پر مدار نہیں ہوگا۔

رابع غیر معادہ وغیر میزہ یعنی اس کو نہ عادت ہے نہ تمیز اس نوع رابع کی دو قسمیں ہیں مبتدئہ اور متعمرہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کو عادت تھی لیکن بھول گئی، مبتدئہ کے بارے میں جمہور کے تین قول ہیں، غالب حیض کا اعتبار ہوگا اقل حیض کا اعتبار ہوگا، اکثریت حیض۔ غالب حیض کا مطلب یہ ہے کہ اس عورت کے مشابہ خاندان کی جو دوسری عورتیں ہیں ان کو عام طور سے جتنے روز آتا ہے اس کا اعتبار کیا جائے یہ تو مسلک ہوا ائمہ ثلاثہ کا، اور حنفیہ کے نزدیک اکثریت حیض کا اعتبار ہے اور قسم ثانی یعنی متعمرہ کے بارے میں جمہور کے یہاں تفصیل ہے جو ان کی کتابوں میں مذکور ہے، اور حنفیہ کے نزدیک متعمرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحریر کرے پس اگر اس کی تحریر کسی شے پر واقع ہو جائے فہا، اور اگر تحریر میں کوئی رائے متعین نہیں ہوئی بلکہ تردد رہی رہتا ہے فتی خود نہیں حیض و طہر و دخول فی الحیض تنوضاً نکل ملبوہ ومتی ترددت بین حیض و طہر و دخول فی الطہر تغسل نکل ملبوہ، یعنی جب عورت کو حیض واستحاضہ میں تردد ہونے کے ساتھ خیال ہو کہ میں

۱۔ حضرت شیخ نے لکھا ہے علامہ زر قانی فرماتے ہیں اجماع عند المالکیہ والشافعیہ یہ ہے کہ عادت کا ثبوت ایک مرتبہ سے ہو جائے اور ابن قدامہ نے معنی میں حنا بلہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں ایک مرتبہ سے عادت، بالاتفاق ثابت نہیں ہوتی، اور دو مرتبہ سے ثبوت میں اختلاف ہے اور تین مرتبہ میں بلا اختلاف ثابت ہو جاتی ہے، اور حنفیہ میں سے طرفین کے نزدیک عادت کا ثبوت مرتبہ سے ہوتا ہے اس لئے کہ عادت عود سے مشتق ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔

اس وقت زمانہ حیض میں داخل ہو رہی ہوں تو اس کا حکم وضو لکل مصلوۃ ہے اور جب اس کو حیض واستحاضہ کے درمیان تردد ہونے کے ساتھ یہ خیال ہو کہ اب میں زمانہ طہر میں داخل ہو رہی ہوں انریہ انقطاع حیض کا وقت ہے تو پھر وہ غسل لکل مصلوۃ کرے۔

استحاضہ کے اقسام واحکام جو ذکر کئے گئے ہیں اس سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ خفیہ کے یہاں کسی قسم میں تمیز کا اعتبار نہیں اور جو عورت مرث معادہ ہے اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہے، اور جو تمیزہ و معادہ دونوں ہوں اس میں امام احمد ہمارے ساتھ ہیں اور امام شافعی و امام مالک ایک طرف ہیں، گویا حنا بلہ اس مسئلہ میں اقرب الی الخفیہ ہیں اور امام مالک کے یہاں ایک اور چیز بھی ہے استظهار، اس کا بھی ان کے یہاں اعتبار ہے اور تیرے بھی معلوم ہو گیا کہ بعض انواع مستحیرہ میں خفیہ کے یہاں بھی غسل لکل مصلوۃ ہے۔

حکم استحاضہ اور اقل مدت حیض و اکثر میں اختلاف | جانتا چاہئے کہ استحاضہ کا حکم ائمہ اربعہ کے نزدیک عند انقطاع الخفیہ یہ الگ بات ہے کہ انقطاع حیض کا پتہ شافعی کے یہاں الوان اور ایام دونوں سے ہو سکتا ہے اور ہمارے یہاں مرث ایام سے، اور اس کے بعد پھر پورے ماہ میں غسل نہیں بلکہ وضو ہے امام شافعی کے نزدیک لکل مکتوبہ اور خفیہ و حنا بلہ کے نزدیک نو وقت کل مصلوۃ حضرت شیخ اذہر میں لکھتے ہیں بعض شراح کو دہم ہوا انہوں نے اس مسئلہ میں امام احمد کو امام شافعی کے ساتھ کر دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے) اور امام مالک کے نزدیک وضو مطلقاً واجب ہی نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ استحاضہ ان کے نزدیک ناقض نہیں جیسا کہ نوافض وضو کے بیان میں گذر چکا۔

نیز جانتا چاہئے کہ حیض کی اقل مدت و اکثر مدت میں اختلاف ہے خفیہ کے نزدیک اقل مدت تین دن تین رات ہے اور اکثر مدت مشرۃ ایام امام شافعی و امام احمد کے نزدیک اقل حیض یوم و لیلة اور اکثر مدت پندرہ یا سترہ دن ہے، اور امام مالک کے نزدیک لا حد لا قلة اور اکثر مدت سترہ یا اٹھارہ دن ہیں، لیکن امام ترمذی نے ائمہ ثلاثہ میںوں کا مسلک ایک ہی لکھا ہے۔ اقلہ یوم و لیلة و اکثرہ خمسہ عشر یوماً۔

احناف کے نزدیک عدم اعتبار تمیز کا منشا

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ خفیہ نے الوان دم کو معیار نہیں ٹھہرایا جس کی متعدد وجوہ ہیں جو مشہور ہیں اور بذل میں بھی مذکور ہیں، اصل وجہ یہ ہے کہ تمیز کے بارے میں جو روایات مرتج ہیں وہ صحیح نہیں بلکہ مشکوک فیہ ہیں اور جو صحیح ہیں وہ مرتج نہیں، چنانچہ لون کے بارے میں جو روایت مرتج ہے وہ اس باب سے اگلے باب میں بروایت عائشہ آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں (اذا كان دم الحيضة فانه دم اسود يعرف به حديث ابو اذر اور نسائی دونوں میں ایک ہی سند سے مروی ہے اور دونوں ہی نے اس پر کلام کیا ہے جو اس جگہ پہنچ کر آئے گا اس کو آپ الفیض السامی میں بھی دیکھ سکتے ہیں، اور یہ جو ہم نے کہا کہ جو روایات صحیح ہیں وہ

مرتج نہیں اس کی تشریح یہ ہے کہ بہت سی روایات صحیحہ کے اندر وارد ہے فاذا اقبلت الحیضۃ فعدی الصلوۃ واذا
ادبوت فاعتسلی جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اقبال وادبار کی روایات تمیز پر محمول ہیں اور وہ مطلب ان روایات
کا یہ لیتے ہیں کہ جب مخصوص رنگ کا خون آنے لگے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ خاص رنگ کا خون چلا جائے اور
دوسرے رنگ کا آنے لگے تو نماز شروع کر دے گویا یہ آنا اور جانا ان کے یہاں لون کے اعتبار سے ہے ہم یہ
کہتے ہیں کہ یہ احادیث اس معنی میں مرتج نہیں کیا یہ آنا اور جانا ایام کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا جبکہ ایام کا ذکر
روایات صحیحہ شیعہ میں موجود ہے لہذا احتیاط کی رائے یہ ہے کہ ایام کی روایات تو اپنے معنی میں مرتج ہیں ہی اقبال وادبار کی
روایات بھی اسی پر محمول ہیں لہذا اقبلت وادبوت کے معنی یہ ہوں گے کہ جب آئے حیض یعنی اس کے ایام اور تاریخیں اور
گذر جائیں اس کے ایام و تاریخیں، ہمارے علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اول تو لون کا ثبوت روایت ضعیف ہے دوسرے
درایت و عقلاً بھی اس لئے کہ لون میں اختلاف لمسا اوقات اختلاف اغذیہ و اختلاف دایرجہ کی وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ
کسی عورت کا خراج حار اور کسی کا بارداور کسی کا معتدل ہوتا ہے لہذا ان کو معیار قرار دینا کوئی مضبوط بات نہیں۔
ان ابتدائی مباحث کے جاننے کے بعد آپ سمجھنے کہ مصنف نے استعمالہ کے سلسلہ میں یہ پہلا باب جو قائم کیا ہے
یہ عادت اور عبرۃ بالایام پر ہے اور تمیز کے بارے میں ترجمۃ الباب اس کے بعد آ رہا ہے جس کو مصنف نے اقبال حیض
وادبار سے تعبیر کیا ہے۔

یہ باب کافی طویل ہے اس میں مصنفؒ نے تقریباً آٹھ ہزار بیسیں اور متعدد تعلیقات ذکر فرمائی ہیں، باب کے شروع میں مصنفؒ نے ام سلمہؓ کی حدیث متعدد طرق سے بیان کیا ہے، اکثر طرق کا مدار نافع پر ہے اور پھر نافع سے روایت کرنے والے ان کے مختلف تلامذہ ہیں، چنانچہ سب سے پہلی سند میں ان سے روایت کرنے والے مالک ہیں اور دوسری میں لیث اور تیسری میں عبید اللہ اور چوتھی میں قحطریہ جو بریہ، اس کے بعد مصنفؒ نے ایک اور طریق ذکر کیا جس میں نافع کے بجائے ایوب مذکور ہیں گویا ایوب نافع کے عدیل ہوئے جس طرح نافع اس حدیث کو سلیمان بن یار سے روایت کرتے ہیں اسی طرح ایوب بھی ان سے راوی ہیں، اس حدیث ام سلمہؓ کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ ایک عورت کو حضورؐ کے زمانہ میں کثرت سے خون آتا تھا اس کے بارے میں میں نے حضورؐ سے مسئلہ دریافت کیا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اس عورت کو چاہئے کہ اپنے حیض کے ایام اور ان کی تاریخوں کو شمار کرے استیفاء میں مبتلا ہونے سے پہلے جتنے روز اس کو حیض کی عادت تھی اتنے روز اپنے آپ کو حائلۃ قرار دے اور نماز چھوڑے رکھے، اور جب وہ ایام گزر جائیں تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، اس مرآۃ کی تعین نافع کے طریق سے کسی روایت میں نہیں ہے البتہ ایوب کے طریق میں بعض رواۃ نے اس مرآۃ کی تعین فاطمہ بنت ابی حنیس کے ساتھ کی ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں قال ابو داؤد وسمی المرأة التي كانت استحيضت حماد بن زيد عن (ایوب الخ)۔

خاموش کا۔ جانتا چاہئے کہ امام ترمذی اور امام بیہقی کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ میزہ تھیں اور ام سلمہؓ کی اس روایت میں جو بطریق الاول ہے اس عورت کی تعین فاطمہ بنت ابی حمیش کے ساتھ کی گئی جس کا مطلب یہ ہوا کہ فاطمہ بنت تادہ تھیں اسی لئے ان کو ردالی العادۃ کا حکم دیا گیا اور یہ بات امام بیہقی کی رائے کے خلاف ہے اسی لئے انھوں نے ام سلمہؓ کی اس حدیث کو مرجوح قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ فاطمہ کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث بطریق ہشام بن عروہ عن ابیہ زیادہ صحیح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاطمہ میزہ تھیں، اور ام سلمہؓ نے جس عورت کے بارے میں سوال کیا تھا وہ فاطمہ کے ملاوہ کوئی اور ہوں گی اور پھر آگے چل کر لکھتے ہیں کہ اگر حدیث ام سلمہؓ کو فاطمہ کے سلسلہ میں صحیح اور ثابت مان لیا جائے تو پھر یوں کہا جائے گا کہ جو سکتا ہے فاطمہ کی مختلف زمانوں میں دو حالتیں ہوں ایک تمیز کی دوسرے عدم تمیز کی، تمیز کہ زمانہ میں ان کو اس کے مطابق حکم دیا گیا، اور عدم تمیز کے زمانہ میں ردالی العادۃ کا (کذا فی البذل) میں کہتا ہوں امام بیہقی حضرت عائشہؓ کی جس حدیث کو مرجوح قرار دے رہے ہیں جس سے فاطمہ کا میزہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ آئندہ باب کی پہلی ہی حدیث ہے اس کو دیکھ لیا جائے گا۔

۶۔ حدثنا قنیب بن سعید۔۔ قولہ عن عائشہ انھا قالت ان ام حبیبہ سألت الخ اس سے پہلی روایت جس کو مصنف نے متعدد طرق سے ذکر کیا وہ ام سلمہؓ کی تھی، فاطمہ بنت ابی حمیش کے بارے میں، اور یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے، ام حبیبہ بنت جحش کے بارے میں، جو عبدالرحمن بن عوفؓ کی زوجہ ہیں جیسا کہ صحیح مسلم اور نسائی کی روایت میں صرح ہے۔

موطأ کی روایت میں ایک ہم اور اس کی تحقیق | اور یہ جو ابو داؤد و مسلم وغیرہ کی روایت میں ہے۔ یہی صحیح ہے بخلاف موطأ امام مالک کے کہ اس میں اس روایت میں بجائے ام حبیبہ کے زینب بنت جحش مذکور ہے وہ صحیح نہیں دوسرے تمام کتب کی روایات کے خلاف ہے، نیز تحت عبدالرحمن ابن عوف جو خود موطأ کی روایت میں بھی موجود ہے وہ زینب پر صادق نہیں آتا بلکہ وہ ام حبیبہ ہی ہیں چنانچہ شرح موطأ نے موطأ کی اس روایت کو دہم قرار دیا ہے اور یہاں ایک لطیفہ کی بات یہ ہے کہ بعض شراح موطأ نے موطأ کی روایت کو دہم سے بچانے کے لئے یہ تاویل کی کہ جملہ بنات جحش کو زینب کہا جاتا ہے تو گویا ان کا مطلب یہ ہوا کہ موطأ کی روایت میں زینب بنت جحش کا مصداق ام حبیبہ ہی ہے۔

نیز واضح رہے کہ زینب بنت جحش تو ام المومنین ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آنے سے پہلے زینب بنت حارثہ

۱۔ آپ کو یاد ہو گا کہ ہم نے شروع میں تمہیدی مضمون میں بیان کیا تھا کہ استقامت کی بعض روایات میں ایک اشکال یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں دو مختلف روایتیں آجاتی ہیں کسی میں ردالی العادۃ کا حکم ہوتا ہے اور کسی میں تمیز کا یہی کی ایک مثال ہوئی۔

کے نکاح میں تھیں جیسا کہ مشہور ہے، اور وہ ام حبیبہ جو ام المومنین ہیں وہ بنت محمش نہیں بلکہ بنت ابی سفیان ہیں، قولہ قالت عائشہ فرأیت عنکما ملان دما یعنی ام حبیبہ بڑے برتن میں پانی بھر کر ملا تھا اس میں بیٹھا کرتی تھیں چونکہ مستحاضہ تھیں اس لئے خون کی رنگت کی وجہ سے وہ برتن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ خون میں لہریز ہے، آگے اس روایت میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو عبرۃ بالایام کا حکم فرمایا یعنی صرف ایام مادت میں اپنے آپ کو حائضہ سمجھیں اس کے بعد ظاہرہ، اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بالکل ظاہر ہے کیونکہ ترجمۃ الباب بھی عبرۃ بالایام ہی کے بارے میں ہے۔

قال ابو داؤد ورواہ قتیبہ بن اصفاح حدیث جعفر بن ربیعۃ فی الغنیۃ فی الاسماء اس جملہ کے صحیح معنی یہ ہیں کہ مصنف فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو میرے استاد قتیبہ نے جعفر بن ربیعہ کی حدیث کے سلسلہ اور اس کے اثنار میں ذکر کیا اخیر میں گو، اضعاف اور تضاعیف کا استعمال اثنار اور درمیان کے معنی میں آتا ہے، مصنف دراصل یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ اوپر سند میں جو جعفر ذکر کریں ان سے مراد جعفر بن ربیعہ ہیں اور قرینہ اس کا یہ بیان کیا کہ میرے استاد قتیبہ نے اس حدیث کو جعفر بن ربیعہ کی احادیث کے اثنار میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ جعفر جعفر بن ربیعہ ہیں ایک ہی نام کے بہت سے راوی ہوتے ہیں، نسب سے تعین ہو جاتی ہے۔

دوسرے معنی اس کے جو غلط ہیں وہ یہ کہ بعض شراح نے یہ سمجھا کہ یقیناً تعین سے ماضی کا صیغہ ہے اور اس کے بعد جو لفظ اضعاف ہے اس کو انھوں نے باب افعال کا مصدر بمعنی تضعیف قرار دیا اور حاصن معنی یہ بیان کئے کہ مصنف کہتے ہیں میرے استاد قتیبہ نے جعفر بن ربیعہ کی حدیث کا ضعیف ہونا بیان کیا، غلط فہمی کی وجہ یہ ہوئی کہ لفظ اضعاف ان بعض شراح کی سمجھ میں نہیں آیا کہ کیا ہے؟ حالانکہ اضعاف بفتح الالف اور تضاعیف دونوں کا استعمال مصنفین کے یہاں رائج ہے جس کو وہ اثنار اور درمیان کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

۸ - حدثنا ابو یوسف بن موسیٰ - قولہ حدثتني فاطمة بنت ابي جیش انها امرت اسماء عروہ کہتے ہیں کہ مجھ سے فاطمہ نے بیان کیا کہ انھوں نے حضرت اسماء رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ میرے لئے حضور سے مسئلہ دریافت کریں، آگے شک راوی ہے وہ یہ کہ عروہ کہتے ہیں کہ یا اسماء نے مجھ سے بیان کیا کہ ان سے فاطمہ نے کہا تھا کہ حضور سے میرے لئے مسئلہ دریافت کرو، جانتا چاہئے کہ اس حدیث کے راوی نہ ہری ہیں اور ان کی یہ روایت فاطمہ کے قصہ میں ہے اور آگے چل کر اس میں یہی مضمون ہے کہ حضور نے ان کو عبرۃ بالایام کا حکم فرمایا۔

مصنف کی غرض اور اس مقام کی صحیح تحقیق | قال ابو داؤد ورواہ قتیبہ عن عروہ بن زواہ کی ضمیر منصوب کا مرجع یہاں عبارت میں ملاحظہ تو کریں مذکور نہیں ہے پس یہ کہا جائے گا کہ یہ ضمیر راجع ہے مایدل علی التبرج کی طرف، دراصل ہر مصنف ہر باب کے تحت میں وہی حدیث لاتا ہے

جو ترجمہ الباب پر دال ہو۔ لہذا یہاں اس غیر کامر جمع وہ حدیث مستحاضہ ہوگی جو ترجمہ الباب یعنی ایام عادت پر دلالت کرے اس تعلیق میں مصنف نے قتادہ کی روایت کو ذکر کیا ہے جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے، دراصل یہ قتادہ مقابل ہیں زہری کے زہری کی ایک روایت تو اوپر آچکی ہے جو فاطمہ کے سلسلہ میں تھی، زہری کی ایک دوسری بھی روایت ہے جو ان ہی ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس میں بھی ایام عادت مذکور ہے جس کا بیان آگے آ رہا ہے تو اب زہری کی دو روایتیں ہوئیں ایک وہ جو اوپر گزری فاطمہ کے قصے میں دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں وارد ہے قتادہ کی طرح۔

قال ابو داود وزاد ابن عیینہ فی حدیث الزہری عن عمرو عن عائشة قالت ان ام حبیبہ کانت تستخاضہ فی ہذا مکان مشکل اور من خزال الاقدام ہے، غور سے سنئے! اولاً یہ سمجھ لیجئے کہ قتادہ اور زہری دونوں ایک طبقہ کے ہیں ان دونوں کی روایت کا مقابل ہو رہا ہے مصنف کی رائے یہ ہے کہ قتادہ کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے جو ابھی اوپر گزری، اس میں تو ذکر ایام صحیح ہے اور زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح نہیں، لیکن زہری کے شاگردوں میں سے ابن عیینہ نے یہ غلطی کی کہ انھوں نے زہری سے ام حبیبہ کے سلسلہ میں ایام عادت کو ذکر کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں چنانچہ ابن عیینہ کے علاوہ زہری کے جو دوسرے تلامذہ ہیں ان میں سے کسی نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر نہیں کیا۔ جانا چاہئے کہ زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے بارے میں ہے اس میں مصنف کے نزدیک زہری کے دو شاگردوں سے غلطی ہوئی۔ ایک ابن عیینہ سے جس کو مصنف نے یہاں ذکر کر دیا ہے۔

اور دوسرے ادزاعی سے جس کو مصنف آئندہ باب میں ذکر کریں گے۔ چنانچہ مصنف اس باب میں فرماتے ہیں قال ابو داود زاد الادزاعی فی هذا الحدیث عن الزہری عن عروۃ وعمرو عن عائشة قالت استہضت ام حبیبہ بنت جحش فامرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقبلت الحیض فدی الملوۃ فاذا ادبرت فاغتسلی واصلی مصنف کے بیان کے مطابق ادزاعی نے یہ غلطی کی کہ اس روایت میں اقبال وادبار کو ذکر کر دیا، اور یہ پہلے آ ہی چکا کہ اقبال وادبار محدثین کے یہاں تمیز پر محمول ہے تو اب زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں دو غلطیاں ہوئیں ایک ابن عیینہ کی طرف سے کہ انھوں نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر کر دیا، دوسری غلطی ادزاعی سے کہ انھوں نے اس روایت میں اقبال وادبار

لہ غرض المصنف ان الروایۃ الصحیحۃ من روایات الزہری المتی فی قصۃ ام حبیبہ لیس فیہا ذکر الایام ومن ذکر ہا فیہ نقد دہم، نعم ذکر الایام فی حدیث الزہری الذی ہو فی قصۃ فاطمہ صحیح کما تقدم فی روایۃ سہیل عن الزہری، والصحیح من روایۃ الزہری فی قصۃ ام حبیبہ ما ساقی عند المصنف فی الباب الآتی۔

واما روایۃ قتادہ (مقابل الزہری) فی قصۃ ام حبیبہ فقد وقع فیہا ذکر الایام فلیس الغرض فی ذکر الایام فی قصۃ ام حبیبہ راساً بل فی روایۃ الزہری فی قصۃہا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم، علیٰ ہذا الغرض لا یرد شی من الایراد المذکور فی البذل وغیرہ من الشرح، حکام المصنف مضبوط محفوظ من الوم او الخط ان شاء اللہ تعالیٰ

کو ذکر کیا گویا ابن عیینہ کی بیان کردہ روایت کے مطابق ام حبیبہ معنادہ ہوئیں جن کو عبرۃ بالایام کا حکم دیا گیا۔ اور ازراعی کی روایت کے مطابق علی اصلاح المحدثین ان کو حمیزہ قرار دیا گیا۔

الصحيح من رواية الزهري في قصة ام حبيبہ عند المصنف اب سوال یہ ہے کہ پھر اس روایت میں صحیح عند المصنف کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک اس

روایت میں صرف اتنا ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام حبیبہ کے بارے میں فرمایا ان خذہ لیست بالحمیضۃ ولكن هذا عرق ناغتہ صلی، نہ اس میں ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال وادبار جیسا کہ اگلے باب میں حدیثنا ابن ابی عقیل والی روایت میں آرہا ہے وہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک صحیح کیا ہے اس مقام کو ابھی طرح سمجھ لیا جائے اس کی تشریح جس طرح میں نے کی۔ یہ اس طرح مجھے کہیں اور نہیں ملی ہے۔

نیز جانتے چاہئے کہ صحیح مسلم میں بھی ام حبیبہ سے متعلق یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض میں تو صرف اتنے ہی الفاظ مذکور ہیں جو ابھی ہم نے بیان کئے، اور بعض طرق میں امکانی قدر ما کانت تحبک حیضک بھی وارد ہے قال ابرہ او هذا وهو من ابن عیینہ لیس هذا فی حدیث الحفاظ عن الزہری اس وہم کی تشریح ہمارے یہاں اپرا آچکی ہے۔

قوله الامام محمد سہیل بن ابی صالح مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت میں صحیح وہ ہے جس کو سہیل بن ابی صالح نے ذکر کیا، سہیل بن ابی صالح کی روایت وہی ہے جو ادپر متن میں مذکور ہے، شراح کو جن میں حضرت اقدس سہارنپوری اور صاحب منہل بھی ہیں یہاں پر یہ اشکال ہو رہا ہے کہ سہیل بن ابی صالح کی روایت تو فاطمہ بنت ابی معیش کے قصہ میں ہے، اور گفتگو یہاں اس روایت کے بارے میں ہو رہی ہے جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے تو پھر اسکا حوالہ دینا کیسے صحیح ہے، اور دوسرا اشکال شراح کو یہاں مصنف کے کلام پر یہ ہو رہا ہے کہ ابن عیینہ نے جو زیادتی ذکر کی ہے اس کا مضمون اور سہیل بن ابی صالح کی روایت کا مضمون دونوں ایک ہی ہیں، دونوں میں عادت اور ایام کا ذکر ہے پھر ایک کو صحیح قرار دینا اور ایک کو وہم، اس کا کیا مطلب؟ ہم نے مصنف کے کلام کی جو تشریح کی ہے اس کو سمجھنے کے بعد ان میں سے کوئی سا بھی اشکال وارد

لے حضرت نے تو بذل میں اشکال فرما کر چھوڑ دیا لیکن صاحب منہل نے اس کے جواب کی کوشش کی ہے انہوں نے لکھا کہ اگرچہ دونوں کے لفظوں کا مفہوم ایک ہی ہے لیکن بہر حال لفظوں میں فرق ہے اور حضرات محدثین لفظوں کے فرق کو بھی بڑے اہتمام سے بیان کرتے ہیں لیکن میں کہتا ہوں یہ بات گور مجھ ہے کہ حضرات محدثین لفظی فرق کو بھی بیان کرتے ہیں مگر محض لفظی فرق کو وہم سے تعبیر نہیں کرتے، نیز مصنف نے یہاں پر کہا ہے زاد ابن عیینہ جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ انہوں نے مضمون حدیث میں اضافہ کیا ہے، ہمارے خیال میں یہاں شراح فرض مصنف ہی کو نہیں سمجھے، وکثر اول الاول للاخو، والله تعالیٰ اعلم بالصواب۔

نہیں ہوتا، مصنف یہی تو کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت خوام حبیبہ کے بارے میں ہے ایسا ذکر ایام غلط ہے، ہاں زہری کی وہ روایت جس کو سیل بن ابی صالح نے ذکر کیا ہے جو فاطمہ کے قصہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح ہے، مصنف کی بات بالکل واضح ہے، بعد ازاں اس میں کوئی تردد کی بات نہیں، صاحب ہنبل نے اس اشکال ثانی کا جو جواب دیا ہے اور مصنف کی جو غرض بیان کی ہے اس کو اس سے اتفاق نہیں۔

نیز حضرت نے بذیل میں مصنف کے کلام پر ایک اور اشکال فرمایا ہے، وہ یہ کہ مصنف صرح کے ساتھ فرما رہے ہیں کہ اس زیادتی کو صرف ابن عیینہ نے ذکر کیا، مصنف کا یہ دعوئے نفرد نمیج نہیں بلکہ اس نیا دتی کو اوزاعی نے بھی ذکر کیا ہے جس کو خود مصنف نے بھی آگے چل کر بیان کیا ہے لیکن ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ان دونوں زیادتیوں میں فرق ہے اور اس فسق بین العینین کا اعتراف خود حضرت نے بھی آگے چل کر جہاں یہ مضمون آ رہا ہے فرمایا ہے لہذا کوئی فلجان کی بات نہیں رہی قولہ وقد روی الحمیدی هذا الحديث عن ابن عیینہ لعید بن کوفیہ تدعی الصلوۃ ایام (آخر اشہا مصنف کے نزدیک چونکہ ابن عیینہ کی روایت وہم ہے اس سے اس وہم ہونے کی تائید فرما رہے ہیں وہ اس طور پر کہ خود ابن عیینہ کا حال یہ ہے کہ کبھی وہ اس زیادتی کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی نہیں، چنانچہ حمیدی کی روایت جو ابن عیینہ سے ہے اس میں یہ زیادتی نہیں پائی جاتی۔

قولہ وروی قسیر بنت عمرو قال عبد الرحمن بن القاسم الا۔ وروی ابو بشر جعفر بن ابی وحشیۃ وروی شریک عن ابی القظان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان المستحاضۃ تدعی الصلوۃ ایام (آخر اشہا) وروی العللاء بن السیب الخ یہ پانچ تعلیقات ہیں اور سب میں مستحاضہ کے لئے ایام عادت کے اعتبار کا حکم دیا گیا ہے ان سب کو ذکر کرنے سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ مصنف کے ابن عیینہ کی روایت میں ذکر ایام کو وہم قرار دینے سے کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ

اے آپ کو یاد ہو گا کہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث ام سلمہ کے ذیل میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ امام بیہقی کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ بنت ابی میشل میزہ ہیں نہ کہ معنادہ (البتہ ام حبیبہ معنادہ ہیں) اسی لئے جس حدیث سے فاطمہ کا معنادہ ہونا معلوم ہوتا ہے، امام بیہقی یا تو اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں یا تاویل کرتے ہیں چنانچہ سیل بن ابی صالح کی روایت جس کا امام ابو داؤد نے حوالہ دیا ہے اور درست کہل ہے، اس سے چونکہ فاطمہ کا معنادہ ہونا ظاہر ہوتا ہے اس لئے امام بیہقی نے اس کو بھی وہم قرار دیا ہے لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ جو تحقیق بیہقی کی ہو وہی مصنف کی بھی ہو، ۱۰-۱۱

کہ مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ حمیدی کی روایت ابن عیینہ سے ام حبیبہ بنت جحش کے قصہ میں ہے لیکن سنن بیہقی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ بذیل میں ہے کہ حمیدی کی روایت فاطمہ بنت ابی جیش کے قصہ میں ہے لیکن مصنف غلام بجائے خود امام اور حجت ہیں اس لئے ہو سکتا ہے حمیدی کی روایت ام حبیبہ کے سلسلہ میں بھی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنف مستفاضہ کے لئے ایامِ حادث کا اعتبار کرنے کے قائل نہیں ہیں اس لئے کہ یہ حکم فی نفسہ متعدد روایات سے ثابت ہے اور ابنِ عیینہ کی روایت میں ذکرِ ایام کو وہم قرار دینا ایک مخصوص روایت کے اعتبار سے ہے۔

قولہ وروی سعید بن جبیر إلا یہاں سے مصنف نے متعدد صحابہ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا اور بہت سے تابعین حسن بن علیؓ، سعید بن السیبؓ، عطاءؓ، مکحولؓ، ابراہیم نخعیؓ، سالم اور قاسم کے متعلق نقل کیا ہے کہ یہ سب حضرات بھی عبرۃ بالایام کے قائل ہیں۔

کیا امتہات المؤمنین میں سے کوئی مستحاضہ تھیں؟ مصنف نے اوپر جو تعلیقات بیان کی ہیں ان میں ایک روایت میں آیا ہے ان سودہ استحضت یہ سودہ بنت زعمام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں اس روایت سے معلوم ہوا کہ بعض ازدواج مطہرات مستحاضہ ہوئی ہیں اور یہی صحیح ہے لیکن ابن الجوزیؒ نے امتہات المؤمنین کے استحاضہ کے ثبوت کا انکار کیا ہے، حضرت شیخؒ اور جزیں کہتے ہیں کہ ابن الجوزیؒ نے جو ازدواج مطہرات کے استحاضہ کی مطلقاً نفی کی ہے یہ ان کی روایات مجھ سے غفلت ہے، جس کی حافظ ابن حجرؒ اور علامہ صفیؒ نے تصریح کی ہے، آپ کی ازدواج میں سے زینب بنت جحش کا مستحاضہ ہونا بھی بعض روایات میں آتا ہے، خود مصنف نے بھی اگلے باب میں بروایت عائشہؓ اس کو ذکر کیا ہے، لیکن حضرت زینب کے استحاضہ والی روایت کا ثبوت محدثین کے یہاں متنازع فیہ ہے، بعض محدثین اس کو ثابت مانتے ہیں اور بعض نہیں، دراصل زینب بنت جحش کے استحاضہ کی روایت مؤطا مالک میں بھی ہے، اور حضرت شیخؒ نے او جزیں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے ابن حجرؒ، علامہ سیوطیؒ اور ابن رسلان شارح ابوداؤد اس روایت کے ثبوت کے منکر ہیں اور حافظ ابن عبدالبر اس کے ثبوت کے قائل ہیں، حافظ ابن حجرؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ کی روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ام حبیبہ بنت جحش تو مستقل مرض استحاضہ میں مبتلا تھیں اور ان کی بہن زینب بنت جحش ام المؤمنین کو بھی کبھی اتنا متحاضہ نہ تھا۔۔۔ جانا چاہئے کہ بنات جحش میں سے تین کا استحاضہ کی روایات حدیث میں ذکر آتا ہے، ام حبیبہ، آمنہ زینب، علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں بعض علماء کی رائے ہے بنات جحش کلہن مستحاضہ، اور بعض کہتے ہیں زینب کے علاوہ باقی دو کا مستحاضہ ہونا ثابت ہے اور ایک قول یہ ہے کہ صرف ام حبیبہ کا استحاضہ ہونا ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ ام حبیبہ کا مستحاضہ ہونا متفق علیہ ہے، چنانچہ آگے روایت میں آ رہا ہے انہا استحضت سبع منہن۔

(٣) بَابُ مَنْ قَالَ إِذَا أَقْبَلْتُ الْحَيْضَةَ قَدَّعَ الصَّلَاةَ

یہاں پر اختلاف قیح ہے، بذل الجہود کے نسخہ میں یہ ترجمہ یہاں نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں کے بعد آ رہا ہے، اس

باب کی شروع کی دو حدیثیں حدیثنا احمد بن یونس اور حدیثنا القعنبنی الخ ترجمہ سابقہ کے تحت میں ہیں لیکن یہ نسخہ جس کو ہم نے اختیار کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے، بذل کے نسخہ کے اعتبار سے اشکال ہو جائے گا اس لئے کہ ان دونوں حدیثوں میں ایام کا ذکر نہیں ہے بلکہ اقبال وادبار مذکور ہے اس کے بعد سمجھئے:

اب تو آپ اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں کہ عادت اور تمیز دو مختلف چیزیں ہیں ترجمہ سابقہ مادت سے متعلق تھا اور یہ ترجمہ تمیز سے متعلق ہے، کیونکہ حضرات محدثین اقبال وادبار والی روایات کو تمیز یعنی معرفت لون پر محمول کرتے ہیں، لیکن یہاں یہ کہنا پڑے گا کہ مصنف کی مراد اس ترجمہ ثانی سے صرف تمیز نہیں بلکہ مطلق حیض کا آنا مراد ہے خواہ وہ ایام عادت کے اعتبار سے ہو یا الوان کے اعتبار سے اس لئے کہ مصنف نے اس باب میں دونوں طرح روایات ذکر فرمائی ہیں، لہذا ترجمہ کو عام رکھنا ہی مناسب ہوگا۔

۱- حدیثنا احمد بن یونس - قوله هشام بن عروة عن عروة عن عائشة قالت ان فاطمة بنت ابی حنیس الخ حضرت عائشہ کی یہ حدیث فاطمہ کے قصہ میں اسی طریق سے بخاری اور مسلم میں بھی ہے جس میں اقبال وادبار مذکور ہے جو محدثین کے یہاں تمیز پر محمول ہوتا ہے، لہذا اس متفق علیہ روایت سے معلوم ہوا کہ فاطمہ میزہ تھیں، فاطمہ کے بارے میں یہی رائے امام بیہقی و ترمذی کی بھی ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں پہلے بھی آچکا ہے۔

۲- حدیثنا القعنبنی - قوله فاذا ذهب قدسها الخ اس حدیث میں یہ ہے کہ جب اقبال حیض ہو تو عورت نماز ترک کر دے اور جب اس کی مقدار گزر جائے تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، ایک بات سمجھئے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اقبال کی روایات محدثین لون پر محمول کرتے ہیں اور خفیہ ایام عادت پر، اس حدیث میں ذکر اقبال کے بعد فرمایا جا رہا ہے فاذا ذهب قدسها یہ قرینہ ہے اس بات کا کہ اقبال حیض باعتبار ایام عادت کے مراد ہے نہ کہ باعتبار الوان کے اس لئے کہ لون مقدار کے قبیل سے نہیں بلکہ کیف کے قبیل سے ہے، سبحان اللہ کیا خوب رہا، افادہ الشیخ فی الادب الخ۔

۳- حدیثنا ابن ابی عمیر و محدث بن سلمة المصویان، زہری کی وہ روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے جو عند المصنف صحیح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں اس سے پہلے آچکا وہ یہ حدیث ہے جس کو مصنف یہاں ذکر کر رہے ہیں اس کے الفاظ آپ خود دیکھ لیجئے وہ صرف یہ ہیں ان هذا لیست بالحیضة ولكن هذا عرق فاعتسلی و صلی اس میں نہ ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال وادبار خوب سمجھ لیجئے۔

ابن ابی عمیر راوی کی تحقیق | اس کے بعد آپ سند کے بارے میں سنئے! وہ یہ کہ اس حدیث کی سند میں ابن ابی عمیر مذکور ہیں جن کے بارے میں حضرت نے بذل میں یہاں پر لکھا

ہے لہذا مجد ذکر فی شی من کتب الرجال اس کے بعد یہ راوی باب غسل الجمعة میں بھی ایک حدیث کی سند میں آئے ہیں، وہاں پہنچ کر حضرت نے اس راوی کا نام تہذیب التہذیب سے احمد بن ابی عمیر المصری نقل فرمایا ہے اور یہی

صاحب منہل نے بھی لکھا ہے لیکن حضرت شیخ کے حاشیہ بدل میں ہے کہ ابن رسلان شارح ابوداؤد نے ان کا نام عبدالغنی ابن رفاع لکھا ہے اور لکھا ہے روى عن الطحاوی میں لکھا ہوں کہ ابن رسلان نے جو تیس کی ہے وہ بھی مختل ہے اس لئے کہ عبدالغنی بھی امام ابوداؤد کے ساتھ میں ہیں اور ان کو بھی ابن ابی عمیل کہا جاتا ہے، چنانچہ حافظ نے تقریب میں عبدالغنی بن رفاع کے نام پر ابوداؤد کا مرفوع لایا ہے، اور اس کتاب میں کتاب الحمد وکے باب الرحم میں عبدالغنی بن رفاع سے ایک روایت آ رہی ہے جو دیکھنا چاہیے دیکھ لے۔

قال ابو داؤد زاد الاوزاعی فی هذا الحدیث اس پر کلام ہمارے یہاں قریب میں خامی تفصیل سے گذر چکا، قال ابو داؤد واما هذا اللفظ حدیث شمام بن عروق عن ابیہ عن عائشہ یعنی اقبال دادبار کی زیادتی زہری کی اس حدیث میں صحیح نہیں جوام حبیب کے سلسلہ میں ہے، ہاں یہ زیادتی شمام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی حدیث میں صحیح ہے جو کہ فاطمہ بنت ابی حبیش کے قصہ میں ہے، اور یہ حدیث عائشہ فی قعۃ فاطمہ کی باب کی پہلی حدیث ہے جس کی ابتداء حدیثنا احمد بن یونس سے ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

قال ابو داؤد و زاد ابن عیینہ فیہ ایضا ایضا کا مطلب یہ ہے کہ جن طرح اوزاعی نے اس حدیث میں وہما ایک زیادتی ذکر کر دی اسی طرح ابن عیینہ نے بھی، جیسا کہ پوری تفصیل کے ساتھ گذشتہ باب میں گذر چکا۔

قوله وحدیث محمد بن عمرو عن الزہری فیہ شیخ یقرب من الذی زاد الاوزاعی فی حدیثہ محمد بن عمرو کی حدیث دہی ہے جو اس کے بعد متضاد آ رہی ہے، معنی یہ کہ رہے ہیں کہ اوزاعی نے جو زیادتی ام حبیبہ کے قصہ میں ذکر کی اس کے ہم معنی محمد بن عمرو کی حدیث میں مذکور ہے، محمد بن عمرو کی حدیث میں یہ ہے اذا کان دم الحیض فان دم اسود یعرف، یہ اوزاعی کی زیادتی کے قریب المعنی اس لئے ہے کہ اوزاعی نے اقبال دادبار کو ذکر کیا اور محمد بن عمرو کے نزدیک اقبال دادبار تمیز اور لون پر محمول ہے اور اس محمد بن عمرو کی روایت میں لون کا ذکر ملاحظہ ہے۔

۵۔ قال ابو داؤد قال ابن المشی ثنابہ ابن ابی عدی من کتابہ ہکذا اثر ثنابہ بعین حفظہ او پر سند میں ابن المشی کہ استاذ ابن ابی عدی ہیں، ابن المشی یہ کہہ رہے ہیں کہ میرے استاذ ابن ابی عدی نے مجھ کو یہ حدیث جب اپنی کتاب سے سنائی تو اسی سند کے ساتھ سنائی جو اوپر مذکور ہے لیکن پھر اس کے کچھ روز بعد انہوں نے جب مجھ کو یہ حدیث اپنے حفظ سے سنائی تو سند میں فرق کر دیا، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں عسرة ابن الزبیر روایت کر رہے ہیں فاطمہ سے اور دوسری میں عائشہ سے، یہ کلام بعینہا اسی طرح نسائی شریف کی روایت میں بھی ہے۔

الکلام علی قولہ فان دم اسود یعرف | جانتا چاہئے کہ یہ وہی حدیث ہے جو اعتبار لون کے بارے میں مریخ ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا، اس کی سند

میں اختلاف واضطراب مصنف نے خود ہی بیان کر دیا۔ چنانچہ شوکانی کہتے ہیں وقد ضعف الحديث ابو داود و امام نسائی نے بھی اس پر کلام کیا ہے وہ یہ کہ فائدہ صمدی اسود کو ابن ابی عدی کے علاوہ کسی اور نے ذکر نہیں کیا۔ صمدی کو احمد منہم ما ذکرہ ابن ابی عدی اور امام طحاوی نے مشکل الآثار میں فرمایا انہ مدرسج اسی طرح حضرت شیخ آدجنز میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے جیسا کہ علامہ ابوالولید الباجی نے اس کا اقرار کیا ہے اور شوکانی لکھتے ہیں کہ امام ابو حاتم رازی نے اسکو منکر قرار دیا اور صاحب الجوہر النقی کہتے ہیں کہ ابن ابی حاتم کی کتاب المعلل میں ہے کہ میں نے اپنے والد ابو حاتم سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا، فقال منکر اور ابن القطان فرماتے ہیں، غندی منقطع۔ اسکے بعد مصنف نے بہت سی روایات تعلقاً ذکر کی ہیں، بعض سے عبرۃ بالایام معلوم ہوتا ہے اور بعض سے تمیز اور بعض سے استنباط۔

قال ابو داود وروی یونس عن الحسن الخمری اس تعلق میں استنباط مذکور ہے، حسن بھری انقطاع حیف، کے بعد ایک یاد و دن استنباط کے قائل ہیں۔ یہ ہمارے یہاں پہلے بالتفصیل گزر چکا کہ امام مالک بھی استنباط کے قائل ہیں وقال التیمی عن قتادہ — قال التیمی فجعلت انقص حتى بلغت يومئذ الا قتادہ چونکہ تیمی کے استاذ ہیں اور وہ پانچ دن تک استنباط کے قائل تھے، تیمی کہتے ہیں کہ میں ان سے استنباط کے ایام میں کمی کا سوال کرتا رہا یہاں تک کہ وہ پانچ سے نیچے اتر کر دو پر آ گئے اور کہا کہ دو دن تو استنباط کے لئے ضروری ہیں۔

۶۔ حدثنا زهير بن حرب — قوله عن حمزة بنت جعش قالت كنت استخاض حيضة كثيرة مشدداً الا ايسر اختلاف ہے کہ حمزہ بنت جعش اور ام حبیبہ دونوں ایک ہی ہیں یا الگ الگ صحیح۔ یہی ہے کہ الگ الگ ہیں۔

قوله فقال اذغت لك الكوسف، کوسف قطن کو کہتے ہیں جو رطوبت کو جذب کر لیتی ہے اور خصوصاً جبکہ کہنہ ہو جس کو روڑ کہتے ہیں، قال قتادہ یعنی آپ نے فرمایا کہ وضع کوسف کے بعد اس مقام کو ایک دوسری پٹی سے اس طرح باندھ لو جس طرح جانور کے منہ کو لگام سے باندھ دیتے ہیں، لجام مغرب ہے لگام کا، اس پر حمزہ نے کہا ہسو اکثر من ذلك آپ نے فرمایا پھر ایک اور کپڑے کا اضافہ کر لو، انھوں نے کہا انما اشج شجاً خبریں نیست کہ میں بہر ہی ہوں بہنا، مبالغہ کہتی ہیں کہ میری ساری جان کا خون بن گیا اور گویا میں خود بہر ہی ہوں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا سائر من بائعین یعنی میں تمکو دو باتوں کا حکم کرتا ہوں اس میں سے جس کو بھی اختیار کر دوگی کافی ہوگا۔

قوله انما هذہ رکضة من ركضات الشيطان، رکضة بمعنی ایڑ مارنا، اس میں دونوں احتمال ہیں، حقیقت پر بھی محمول ہو سکتا ہے جیسے حدیث میں آتا ہے کہ بچہ کی پیدائش کے بعد شیطان اس کو مس کرتا ہے یعنی چونکا مارتا ہے

جس سے وہ چلاتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوا کہ خون کی کثرت شیطان کے ایڑ مارنے کی وجہ سے ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایڑ مارنے سے مراد دوسوہ ڈالنا ہے کہ وہ مستحاضہ کو شک میں مبتلا کر کے پریشان کر دیتا اور اس کے ذہن میں یہ بات ڈال دیتا ہے کہ وہ حائضہ ہے نماز کے قابل نہ رہی حالانکہ استحاضہ صوم و صلوٰۃ سے مانع نہیں۔

قوله فتعین سیستہ ایام او سبعة ایام یعنی اپنے آپ کو حائضہ قرار دے مہینہ میں چھ یا سات دن، دراصل یہ مقدار چھ جو اپنی عادت کو بھول گئی تھیں کہ چھ دن بے یاسات دن، گویا یہ سترہ ہوئیں لہذا آپ نے انکو تحریر کا حکم فرمایا کہ جس عدد پر تحریر واقع ہو جائے اس کو اختیار کر لے، اور خطاب کی رائے یہ ہے کہ یہ مبتدئہ تھیں اور مبتدئہ کا حکم یہ ہے کہ وہ غالب حیض کا اعتبار کر لیں اور وہ چھ یا سات ہی ہے اسلئے آپ نے چھ یا سات دن کا حکم فرمایا (قال ابن رسلان) حضرت شیخ ہاشم بذل میں لکھتے ہیں کہ بیہوشی کی رائے بھی وہی ہے جو خطاب کی ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ آدھ شک راہ کی ہے۔

قوله فی علمہ اللہ یعنی میں تجھ سے حکم شرعی بتاتا ہوں، اب آگے تو جانے اور تیرا خدا کہ تو اس پر صحیح طور پر عمل پیرا ہوتی ہے یا نہیں یا علم الشر یعنی حکم الشر یعنی جو بات میں تجھے بتا رہا ہوں استحاضہ کے سلسلے میں سو وہ الشر ہی کا حکم ہے یعنی حکم شرعی ہے (کذا فی النون عن ابن رسلان) بندہ کی رائے یہ ہے کہ ماقبل میں جو چھ یا سات دن کی تحریر کا حکم دیا گیا تھا یہ اسی سے متعلق ہے، اور علم اللہ لکنا یہ ہے ماہو الصواب الموافقة للواقع، اسلئے کہ جو بات الشر تعالیٰ کے علم میں ہوگی وہ یقیناً صحیح اور واقعی ہوگی لہذا معنی یہ ہوئے کہ تو تحریر کر لے ماہو الصواب کی یعنی صحیح اندازہ لگائے چھ یا سات جو نسا بھی ہو۔

قوله فان قویت علی ان قوم غیری الخ یہاں سے امر ثانی کا بیان ہو رہا ہے، آپ نے فرمایا تھا میں تجھ کو دو باتوں کا حکم کروں گا جن میں سے ایک بات تو گذر گئی وہ یہ کہ چھ یا سات دن کی تحریر کے بعد مہینہ میں ایک بار غسل کر کے نمازیں شروع کر دے اور امر ثانی جس کو یہاں سے بیان فرما رہے ہیں وہ یہ ہے کہ چھ یا سات روز حیض کے مستثنیٰ کر کے پھر روزانہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کرے، اور فجر کی نماز کے لئے مستقل غسل، اس صورت میں روزانہ (تیس یا چوبیس دن تک) تین بار غسل ہوگا۔

عجب الامرین الی کے مطالب | قوله وهذا اعجب الامرین الی امر ثانی یعنی جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم فرمانے کے بعد آپ فرما رہے ہیں کہ یہ امر ثانی میرے نزدیک دونوں میں زیادہ پسندیدہ ہے، اعجب اہم تفضیل کا صیغہ ہے جمع بین الصلوٰتین بغسل تو ہے مفضل جس کو پسند کیا جا رہا ہے اس کا مفضل علیہ کیا ہے؟ اس میں دو قول مشہور ہیں، بعض شراح جن میں طاعلی قاری، حضرت سہارنپوریؒ اور اسی طرح کوکب میں حضرت گنگوہیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس کا مفضل علیہ غسل لکل مصلوۃ ہے جسکا ذکر کو اس روایت میں نہیں

لیکن مستحاضہ کی دوسری روایات میں موجود ہے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ امر ثانی یعنی جمع بین الصلوٰتین بغسل میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے نسبت غسل لکل صلوٰۃ کے۔ کیونکہ وہ شاق زائد ہے اور اس میں مشقت کم ہے اور فائدہ دونوں کا تقریباً ایک ہی ہے کہ ہر نماز غسل سے ہوئی، اس صورت میں اعجب، بمعنی اسہل ہوگا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اعجب کا مفضل علیہ غسل لکل صلوٰۃ نہیں ہے کیونکہ وہ تو یہاں مذکور ہی نہیں بلکہ اس کا مفضل علیہ امر اول ہے جو اسی حدیث کے شروع میں مذکور ہے یعنی تحرک کے بعد پورے ماہ میں صرف ایک بار غسل کرنا۔ اور اس صورت میں آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہوگا کہ پورے مہینہ میں ایک بار غسل کے مقابلہ میں ہر روز جمع بین الصلوٰتین بغسل زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں احتیاط زائد ہے، اس مطلب کو حضرت شیخ نے حاشیہ کو کب میں اختیار فرمایا ہے جس کو شیخ الاسلام حضرت مدنی نور اللہ رحمہ اللہ نے بھی پسند فرمایا تھا۔ اور اس مطلب کی تحسین کیلئے دیوبند سے سہارنپور تشریف لائے اور حضرت شیخ سے فرمایا کہ آپ نے اعجب الامر میں کا جو مطلب حاشیہ کو کب میں لکھا ہے، یہی بہت پسند آیا اور فرمایا کہ کیا بات ہے۔ بڑوں میں سے کسی اور نے یہ مطلب نہیں لکھا اس پر شیخ نے فرمایا کیا! میں اس کا ذمہ دار ہوں کہ کسی نے کیوں نہیں لکھا۔

جانتا چاہئے کہ اسی مطلب کو صاحب غون المعیون نے بھی اختیار کیا ہے۔ لیکن انھوں نے اعجب ہونے کی لم دوسری لکھی ہے وہ یہ کہ اس میں مشقت زیادہ ہے والاخر علی قدر الشقة والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب ما فیہ اجر عظیم، اس طفت کو حضرت سہارنپوری نے بدل میں رد فرمایا ہے کہ یہ صحیح نہیں اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امت کے حق میں امر اسہل کو پسند فرماتے تھے نہ کہ اصعب کو۔

جانتا چاہئے کہ اس حدیث کا پہلا جو مطلب لکھا گیا ہے یعنی یہ کہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کا مقابلہ غسل لکل صلوٰۃ ہے یہی رائے امام ابو داؤد کی بھی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ انھوں نے اٹھاباب جو غسل لکل صلوٰۃ پر ہے اس کے اخیر میں فرمایا ہے قال ابو داؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جسیعاً، ابن عقیل کی حدیث سے بظاہر یہی حدیث حسنہ مراد ہے جو یہاں چل رہی ہے اس لئے کہ اس کی سند میں بھی ایک راوی ابن عقیل ہیں۔

اعجب الامر میں الی کا ایک مطلب اور بھی سن لیجئے وہ یہ کہ آپ فرما رہے ہیں جمع بین الصلوٰتین بغسل لاجل الاستحاضہ میرے نزدیک زیادہ اولیٰ ہے نسبت جمع بین الصلوٰتین لاجل السفر کے، مشکوٰۃ کے مشہور شارح ابن الملک نے یہی معنی لکھے ہیں لیکن ملا علی قاریؒ نے اس کو خلاف ظاہر قرار دیا ہے۔

باب مَا رَوَىٰ اَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَوةٍ

مرقاۃ میں لکھا ہے غسل لکل صلوٰۃ کے وجوب کے قائل بعض صحابہ جیسے حضرت علی، ابن مسعود، ابن الزبیر وغیرہم ہیں۔

اور مصنف نے آخر باب میں ابن عباس کا بھی نام لکھا ہے۔

۱۔ حدثنا ابن ابی عقیل — قوله قالت عائشة فكانت تغتسل فی مکرک — یعنی ام حبیبہ ایک بڑے برتن میں پانی بھر کر اس میں بیٹھ کر غسل کرتی تھیں اور چونکہ استحاضہ جاری تھا اس لئے خون کی رنگت پانی پر غالب آجاتی تھی لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ پانی چونکہ ناپاک تھا اس کے بعد پاک پانی بدلی پر ضرور بہاتی ہوئی، اور یہ اس طور پر پانی کے برتن میں بیٹھنا علائجا تھا۔

۵۔ حدثنا ہناد بن السری — قوله فامروا بالغسل لکل صلوۃ جاتا چاہئے کہ یہ ترجمہ الباب غسل لکل صلوۃ پر ہے، اس باب میں مصنف نے متعدد روایات ذکر کی ہیں بعض میں تو غسل لکل صلوۃ مطلقاً مذکور ہی نہیں، اور بعض میں ہے فكانت تغتسل لکل صلوۃ یعنی وہ اپنے طور پر غسل لکل صلوۃ کرتی تھیں گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اسکا حکم نہیں فرمایا تھا، باب کی اکثر روایات کا مدار زہری پر ہے، اور زہری سے روایت کرنے والے ان کے متعدد تلامذہ ہیں چنانچہ سب پہلی حدیث میں ان کے شاگرد عمرو بن الحارث تھے، دوسری حدیث میں یونس تھے، تیسری میں لیث بن سعد ہیں اور ایک روایت میں ابن ابی ذئب ہیں یہ تمام روایات اسی باب میں مذکور ہیں ان میں سے کسی میں بھی غسل لکل صلوۃ مرفوعاً مذکور نہیں اور جمہور علماء بھی مستحاضہ کے لئے وجوب الغسل لکل صلوۃ کے قائل نہیں۔

جمہور کی طرف سے حدیث الغسل لکل صلوۃ کے جوابات اور اس میں مصنف کی رائے

لیکن ایک روایت اس باب میں جو بطریق ابن اسحق عن الزہری ہے اس میں البتہ غسل لکل صلوۃ مرفوعاً مذکور ہے، لہذا اس روایت کو مسلک جمہور کے خلاف کہہ سکتے ہیں، جواب یہ ہے کہ دراصل یہ حدیث ایک ہی ہے جس کے طرق مختلف ہیں اکثر رواۃ نے غسل لکل صلوۃ کو مرفوعاً ذکر نہیں کیا صرف ابن اسحق کے طریق میں ہے اور وہ مشکلم فیہ ہیں اور اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے تو یہ استحب یا علان پر محمول ہے، اور نام ملحدی کی رائے نسخ کی ہے، یہ جو کچھ ہم نے کہا جمہور کی طرف سے ہے، لیکن مصنف کی رائے یہ ہے کہ حدیث الغسل لکل صلوۃ مرفوعاً ثابت ہے جیسا کہ ابن اسحق کی روایت میں ہے، اور پھر آگے چل کر مصنف اس کی تائید بھی پیش کر رہے ہیں۔

قال ابو داؤد و رواۃ ابوالولید الطیالسی، ولولاسعد منہ، یہ ابن اسحق کی روایت کی تائید ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ ابن اسحق کی روایت بلکہ اب کی جملہ روایات قوام حبیبہ کے قصہ میں ہیں اور یہ روایت جس کو آپ تائید میں پیش کر رہے ہیں، زینب بنت جحش کے قصہ میں ہے، اور دوسری روایات یہ ہے کہ اس روایت کے بارے میں مصنف خود

لہ مصنف کی جانب سے اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنف کی غرض طریق ابن اسحق کی تقویت مقصود نہیں، بلکہ نفس مسئلہ کی حیثیت سے غسل لکل صلوۃ کے لئے ایک دوسری حدیث بطور شاہد پیش کر رہے ہیں۔ ہذا عندی۔

فرما رہے ہیں کہ میں نے یہ روایت ابو الولید الطیالسی سے نہیں سنی، لہذا یہ روایت تو منقطع ہوئی، حدیث منقطع سے کیا تائید ہوگی۔

قال ابو داود ورواه عبد الصمد..... وهذا وهو من عبد الصمد اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے ابھی جو روایت تائید پیش کی تھی اس کو سلیمان سے روایت کرنے والے ابو الولید تھے اس میں تو بیشک غسل مکمل صلوٰۃ مذکور تھا لیکن اسی روایت کو سلیمان سے عبد الصمد بھی روایت کرتے ہیں اور انہوں نے بھائے غسل مکمل صلوٰۃ کے وضوء مکمل صلوٰۃ ذکر کیا اس سے مصنف کی تائید ختم ہو گئی اس لئے مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ عبد الصمد کی روایت دہم ہے اور ابو الولید کی روایت صحیح ہے، لیکن یہ بھی کہتے ہیں جیسا کہ بذل میں ہے ابو الولید کی روایت بھی غیر محفوظ ہے۔

قال ابو داود في حديث ابن عقيل الاموي جيتا مصنف فرار سے ہیں کہ اس باب کی روایات میں تو صرف غسل مکمل صلوٰۃ مذکور ہے لیکن ابن عقیل کی حدیث میں دو چیزیں مذکور ہیں غسل مکمل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل یہ پہلے ہمارے یہاں گذر چکا کہ اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ مصنف کی مراد حدیث ابن عقیل سے وہی حدیث حسنہ ہے جس میں سائر روایات با وضوء مذکور ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ حدیث حسنہ میں تو صرف جمع بین الصلوٰتین بغسل مذکور ہے غسل مکمل صلوٰۃ مصرح نہیں حضرت شیخ نور اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں ممکن ہے مصنف کی مراد اس سے کوئی اور حدیث ہو جس میں دونوں حکم مراحۃ مذکور ہوں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب من قال تجمع بين الصلوتين وتغتسل لهما غسلاً

۱۔ حدثنا عبد الله بن معاذ — قوله استحيضت امرأة — یہ سہل بنت سہیل بھی ہو سکتی ہیں جن کا ذکر اگلی روایت میں آ رہا ہے اور حسنہ بنت جحش بھی، بہر حال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم فرمایا۔

جمع بین الصلوٰتین بغسل والی روایات پر عمل کے لئے مسلک احناف کے پیش نظر تو جیہ اس لئے کہ ان کے یہاں جمع حقیقی جائز ہے جیسا کہ سفر میں احناف کے یہاں جمع حقیقی نہ وہاں جائز ہے نہ یہاں، اب اگر ہم اس کو جمع ٹھوڑی پر محمول کرتے ہیں تو مستحاضہ کے معذور ہونے کی

لے باس طور کہ آخر وقت فجر میں غسل کر کے ظہر کی نماز پڑھ لے اور پھر عصر کا وقت شروع ہونے پر اول وقت میں عصر کی نماز اسی غسل سے پڑھے، اب ظاہر ہے جس طرح خود حج وقت سے معذور کی وضوء ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح یہ غسل بھی ٹوٹے گا، لہذا عصر کی نماز بغیر طہارت کے ہوگی۔

وجہ سے نقص و ضرر بخروج الوقت کا اشکال وارد ہو گا اس لئے کہ خروج وقت سے معذور کی عہد امت زائل ہو جاتی ہے اس کا جواب شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لمعات میں یہ دیا ہے کہ ممکن ہے یوں کہل جائے عام معذوریں کا حکم تو یہی ہے کہ خروج وقت ایک حق میں ناقص ہے لیکن اس حدیث کی رو سے مستحانہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے (یعنی گو ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح نہ کی ہو) دوسرا جواب اس کا یہ ہو سکتا ہے کہ اسی باب کی آخری حدیث میں ایک لفظ کی زیادتی آرہی ہے جس سے انشاء اللہ مسلک احناف سے اعتراض ہٹ جائیگا وہ یہ کہ آپ نے فرمایا وقتنا دنیا میں ذلک۔ اب اس حدیث پر عمل کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ ظہر کے آخر وقت میں غسل کر کے ظہر پڑھے پھر جب عصر کا وقت داخل ہو تو وضو کر کے عصر کی نماز پڑھے اسی طرح آخر وقت، مغرب میں غسل کر کے نماز پڑھے۔ پھر دخول وقتِ عشاء کے بعد وضو کر کے عشاء کی نماز پڑھے اس لفظا وقتنا دنیا میں ذلک کی شرح حضرت نے بذیل میں اسی طرح فرمائی ہے اور یہی تحریر فرمایا ہے کہ یہ اس لئے ہے کہ معذور کی وضو خروج وقت سے باقی نہیں رہتی۔

لیکن واضح رہے کہ اس جملہ کے دوسرے معنی بھی ہو سکتے ہیں وہ یہ کہ وَتَوَضَّأْنَا بَيْنَ ذَلِكَ ای لاخذ ایٹ اآخر غیر الاستحاضة یعنی استحاضہ کی وجہ سے ظہر اور عصر کی نماز کیسے ایک غسل کافی ہو گیا، اس سے ان دونوں نمازوں کو ادا کر لی گئی لیکن ان اوقات کے درمیان اگر استحاضہ کے علاوہ کوئی اور حدث پایا جائے تو اس کے لئے وضو کرنا ہوگا، چنانچہ مالکیہ کے یہاں اس جملہ کے یہی معنی متعین ہیں اسلئے کہ استحاضہ ان کے یہاں مطلقاً ناقض ہی نہیں رہے نہ وقت کے اندر نہ بعد میں، اور شافعیہ چونکہ جمع بین الصلوٰتین میں جمع حقیقی کے قائل ہیں اسلئے ان کے یہاں خروج وقت کا تو اشکال ہوگا نہیں لہذا وہ اپنے مسلک کے پیش نظر وَتَوَضَّأْنَا بَيْنَ ذَلِكَ کے معنی یہ لیتے ہیں ای لغرض آخر یعنی ایک غسل تو ظہر و عصر کیلئے کافی ہو گیا اب اگر مستحاضہ کو اس دوران میں کوئی اور فرض تصارف یا بڑھنی ہو تو اس کے لئے وضو کرے اسلئے کہ شافعیہ کے یہاں معذور کے حق میں وضو لکل صلوٰۃ واجب ہے۔

مثلاً اول و ثانی سے متعلق مولانا نور شاہ صاحب کی مخصوص رائے

حضرت مولانا نور شاہ صاحب کی یہاں ایک جگہ لکھتے ہیں کہ مختلف روایات حدیثہ کو دیکھ کر میری یہ رائے قائم ہوئی ہے کہ زوال سے لے کر مثل اول تک خالص وقت گھر ہے اور مثل ثانی سے غروب تک خالص وقت عصر ہے، اور مثل اول و ثانی کا درمیانی وقت معذوران جیسے مسافروں کے حق میں دونوں کام آ سکتا ہے گویا یہ درمیانی وقت معذوریں کے حق میں مشترک بین القہر والعصر قرار دیا جائے، اور طلی ہذا القیاس آخر وقت مغرب اور اول وقت مشاء کے درمیان کا وقت یعنی شفق، یعنی جو جمعہ کے نزدیک قوس کا وقت ہے اور امام صاحب کے نزدیک مغرب کا، اس کو بھی مشترک قرار دیا جائے۔

۱۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس دوسرے معنی کے مراد ہوتے ہیں جن میں حنفیہ پر وارد ہوئے ان کے لئے یہ حدیث رافعہ ہونگی قتال۔

قوله فقلت لعبد الرحمن عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا اح، قلت الا عن النبي صلى الله عليه وسلم.

یہاں پر اس عبارت میں کتاب کے نسخے مختلف ہیں، بذل کے نسخوں میں دوسری طرح ہے، اس میں بغیر استنثار کے اس طرح ہے لا اح، قلت عن النبي صلى الله عليه وسلم بشي، اور بذل ہی کا نسخہ اقرب الی القیاس معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہاں آگے عبارت میں بشي، آرہا ہے، الا کی صورت میں اس کا جوڑ نہیں لگتا، بہر حال تشریح اس مقام کی یہ ہے کہ اوپر روایت میں آیا تھا فابنوف اس میں اس بات کی تصریح نہیں تھی کہ اس صورت کو یہ حکم کس کی جانب سے دیا گیا تو اس کے بارے میں شعبہ اپنے استاذ عبد الرحمن سے پوچھ رہے ہیں کیا یہ امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے تھا؟ اس پر انھوں نے یہ جواب دیا، الا کی صورت میں تو مطلب ظاہر ہے یعنی میں تم سے حدیث نہیں بیان کر رہا ہوں مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی، یہ امر آپ ہی کی طرف سے تھا، اور بغیر الا کے میسا کہ دوسرے نسخہ میں ہے، عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ میں اس امر کی نکتہ بہت مرآۃ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کر سکتا اس لئے کہ یہ روایت اسی طرح بغیر تشریح نسبت مجھے پہنچی ہے، اب خواہ حضور ہی مراد ہوں لیکن اپنی طرف سے مزج نسبت خلاف اعتقاد ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہو سکتا ہے جس کو حضرت نے بذل میں اختیار فرمایا ہے کہ یہاں استفہام انکاری مقدر ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا میں تم سے حضور کی کوئی حدیث نہیں بیان کرتا ہوں یعنی یہ بھی حضور ہی سے مروی ہے، جب استفہام انکاری مقدر مان لیا گیا تو نفی لفظی منکر اثبات ہو گیا۔

۳۔ حدیثنا ذهب بن بقیہ۔ قوله ان فاطمة بنت ابی حیشام، تعجبت کذا وکذا بذل میں کذا وکذا کی تعیین سبع سنین سے کی ہے، اور اسی طرح صاحب منہل نے بھی لکھا ہے اور انھوں نے مزید ہاں یہ لکھا ہے کہ تقدم لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے کتاب میں سبع سنین جو وارد ہوا ہے وہ فاطمہ کے بارے میں نہیں بلکہ ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اور ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں اسکی تفسیر شہر کے ساتھ کی ہے اور یہی صحیح بھی معلوم ہوتا ہے اسنے کہ طحاوی کی ایک روایت میں ہے فاطمہ کہتی ہے، احيى الشهور والشهرين که مجھے دو دو مہینہ تک استفاضہ آتا رہتا تھا۔

حدیث کی تشریح میں متعدد قول | قوله لتجلس فی موکن فاذا رأت صفرة فوف السماء اس جملہ کی شرح نے مختلف شرح میں کی ہیں، بذل میں اسکے معنی یہ لکھے ہیں کہ دراصل ان کو پانی کے برتن میں دیر تک بیٹھنے کا حکم ملا جاتا تھا تاکہ پانی کی برودت سے اندر کی حرارت میں کمی ہو جس سے خون میں کمی ہو جائے جب اس کو اس میں بیٹھے بیٹھے زیادہ دیر ہو جائے، یہاں تک کہ پانی کی رنگت بدل جائے تو اب چونکہ طبیعت کو اس میں بیٹھنے سے کراہت ہوگی اور ویسے بھی وہ پانی ناپاک، ہو چکا ہے لہذا اس کو چاہئے کہ اس برتن میں سے ہٹ کر نہاست دم کو نائل کرنے کے لئے پاک پانی سے غسل کر کے فہر و عمر کی نماز پڑھے اور صاحب منہل و صاحب عون المعبود نے اس

کو معرفت لون پر محمول کیا ہے کہ یہ عورت ہمیزہ تھیں اور مطلب یہ لکھا ہے کہ برتن میں بیٹھنے سے جب تک پانی پر لون حیض دکھائی دیتا ہے اس وقت تک تو نمازیں شروع نہ کریں کہ زمان زبان حیض ہے اور جب اس لون میں تغیر آجائے اور بجائے حرۃ کے صفرۃ پیدا ہو جائے جو کہ لون استحاضہ ہے تو اس روز سے غسل کر کے نمازیں شروع کر دے۔ اور اس جملہ کے پیسرے معنی وہ ہیں جو مرقاة میں ملاحظی قاری نے لکھے ہیں کہ اس سے مقصود معرفت وقت ہے اور صفرۃ سے مراد صفرۃ شمس ہے نہ کہ صفرۃ دم اسلئے کہ اس عورت کو ظہر کے آخر وقت میں غسل کرنا منظور ہے یعنی ایسے وقت میں کہ جون ہی غسل کر کے ظہر کی نماز پڑھے تو عصر کا وقت شروع ہو جائے تو یہ اس غسل کا وقت بتایا گیا ہے کہ ایسے وقت میں غسل کرے، فیالجب ایک جملہ کے کئے معانی، حق تعالیٰ شانہ ان شراح حدیث کو جزاء غیر عطا فرمائے کہ ان حضرات نے خدمت حدیث اور شرح حدیث کا حق ادا کر دیا نیز اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زبان مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ و کلمات کی جامعیت بھی عیاں ہے

باب من قال تغتسل من طہور الی طہر

(۳)

یعنی ایک ہی غسل جو ابتداء طہر میں کہا گیا وہ اتہار طہر تک کافی ہے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے اس سے پہلے جتنے ابواب قائم کئے گئے ہیں وہ تعدد غسل کے تھے۔

مصنف کے قائم کردہ ابواب کی ترتیب | مصنف نے پہلے غسل لکل صلوۃ کا باب باندھا جس کے خود مصنف قائل ہیں اس کے بعد جمع بین الصلوٰتین بغسل کا باب ہے جس کے بعض علماء قائل ہیں اور یہ باب غسل واحد کا ہے جس کے ائمہ اربعہ قائل ہیں یہ پہلے آچکا کہ ائمہ اربعہ کے یہاں صرف ایک مرتبہ غسل ہے پھر اس کے بعد حنفیہ حنابلہ کے یہاں لوقت لکل صلوۃ و ضرور واجب ہے اور شافعیہ کے یہاں لکل صلوۃ۔

جانتا چاہئے کہ مصنف نے اس باب کی جملہ روایات پر کلام کیا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف غسل مرتبہ ثم الوضوء لکل صلوۃ کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں حالانکہ یہ جمہور کا مسلک ہے، لیکن مصنف تو امام فہم ہیں ان کے پیش نظر تو صرف تحقیق روایات ہے۔

جانتا چاہئے کہ غسل لکل صلوۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل مرتبہ | مصنفین میں سے کسی ایک بھی روایت سے ثابت نہیں ہے امام بخاری نے استحاضہ کے سلسلہ میں بخاری شریف میں صرف غسل مستحاضہ کے بارے میں ائمہ اربعہ کے موقف کی تائید صحیحین کی روایات سے

ایک روایت ذکر کی ہے جو فاطمہ بنت ابی حمیش کے بارے میں ہے اور اتفاق سے اس میں ایک مرتبہ بھی غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ ایک بار غسل کرنا تو جمع علیہ ہے اور امام مسلم نے اس سلسلہ میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک وہ جو فاطمہ کے قصہ میں ہے جس کو انھوں نے دو طریقوں سے ذکر کیا ہے دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس کو انھوں نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے جس میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو معرف ایک بار غسل کا حکم دیا تھا لیکن راوی کہتا ہے فكانت تغتسل عند كل صلوة یہ ان کا اپنا فعل تھا حضور کی طرف سے نہ تھا، حاصل یہ کہ محکمین میں استحاضہ کے حق میں تعدد غسل کی کوئی بھی روایت مرفوعہ نہیں ہے، اس سے ائمہ اربعہ کے مذہب کی مضبوطی معلوم ہوتی ہے، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی بات لکھی ہے جو ہم نے بھی تیرہ فرماتے ہیں واما الاحادیث الواردة فی سنن ابی داؤد و البیہقی وغیرہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرها بالغسل (کل صلوة) فلیس فیہا شیء ثابت وقد بین البیہقی ومن قبله ضعفها۔

یز امام نوویؒ لکھتے ہیں جمہور علماء سلفا و خلفا اور ائمہ اربعہ کے نزدیک استحاضہ پر معرف ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن عمرؓ ابن الزبیر و عطاء بن ابی رباح سے مروی ہے کہ غسل لكل صلوة واجب ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہر روز ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن السیب و حسن بصریؒ کے نزدیک روزانہ ایک مرتبہ ظہر کے وقت، اور حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے دونوں روایتیں ہیں غسل مرة واحدة اور غسل لكل صلوة۔

۱۔ حدثنا محمد بن جعفر۔ قوله عن عدي بن ثابت عن ابيه عن جدته جد عدي كانا مع عبد الله بن يزيد النخعي في يوم لا أثر يعني ثنائين وليه ان کے نام میں اختلاف ہے ماقض کے نزدیک راجح قول یہی ہے، اس حدیث میں غسل مرة مذکور ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ ابوالیقظان راوی مستحکم فیہ ہے یہ روایت تعلیقاً اسی سند سے ابواب استحاضہ میں سے سب سے پہلے باب میں تعلیقات کے ذیل میں گزر چکی۔

۲۔ حدثنا عثمان بن ابي شيبة۔ قوله عن الاعشى عن حبيب عن عروة في رواية في حواله منقولة باب الموضوع من القبلة میں دیا تھا، وہاں مصنفؒ یحییٰ بن سعید کا یہ مقولہ نقل کر چکے ہیں کہ یہ حدیث مشبہ لاشیء ہے اس کی وجہ وہاں یہ گزر چکی کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر نہیں بلکہ عروہ المزنی ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں اس عروہ کی تفصیلی بحث وہاں گزر چکی، مگر یہاں حضرت نے بذل میں ان کو عروہ بن الزبیر قرار دیا ہے اور صاحب مہمل نے اس میں اختلاف اور دونوں احتمال لکھے ہیں۔

۳۔ حدثنا احمد بن سنان۔ قوله عن ام كلثوم عن عائشة في استحاضة تقتل مرة واحدة عائشة کی یہ روایت موقوفہ ہے اس کو ان سے روایت کرنے والی ام کلثوم ہیں اس سے اگلی حدیث بھی عائشہؓ ہی کی ہے اس کو نقل کرنے والی امراة مسروقہ ہے جس کا نام قیر ہے لیکن وہ حدیث مرفوعہ ہے، مضمون دونوں کا ایک ہی ہے غسل مرة واحدة

ثم الوضوء لكل صلوة، یہاں تک باب کی کل چار روایتیں ہو گئیں، اس حدیث جعدی، اس حدیث مردہ عن عائشہ مرفوعاً
وہ حدیث ام کلثوم عن عائشہ موقوفاً اس حدیث قیسر عن عائشہ مرفوعاً۔

قال ابو داؤد و حدیث عذی بن ثابت هذا
والاعمش عن حبیب، والیوب ابی العلاء کلہما

مصنف کی طرف سے احادیث الباب کی تضعیف

ضعیفۃ لا تصح اخیر کی دونوں حدیثوں کی سند میں الیوب نہ کو رہیں لہذا حدیث الیوب سے اخیر کی دونوں حدیثیں مراد ہیں
گویا مصنف نے چاروں حدیثوں پر ضعف کا حکم ناقد کر دیا۔

دول علی ضعف حدیث الاعمش عن حبیب یہاں سے مصنف اپنے دعوے تضعیف کو پھر تین کرنا چاہتے ہیں لیکن
پہلے بھائے حدیث اول کے حدیث ثانی کے ضعف کی دلیل کو بیان فرما رہے ہیں بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث
اول کا ضعف ہونا کچھ زیادہ محتاج دلیل نہ تھا بخلاف اس دوسری حدیث کے، مصنف نے اس کے ضعف کی دو دلیلیں پیش
کی ہیں پہلی دلیل یہ کہ اس حدیث کا مدار اعمش پر ہے اور اعمش کے تلامذہ میں اختلاف ہے، دیکھ اس کو ان سے مرفوعاً نقل
کرتے ہیں اور حفص بن غیاث اور اسباطیہ دونوں موقوفاً گویا حدیث میں زلفاد و قفا اضطراب ہوا اور حدیث مضطرب
ضعیف ہے۔

قال ابو داؤد و رواہ ابن داؤد عن الاعمش مرفوعاً اولاً یہ دفع دخل مقدر ہے وہ یہ کہ کسی نے کہا کہ آپ نے کہا تھا
کہ اس روایت کو مرفوعاً صرف و کچھ روایت کرتے ہیں اور موقوفاً روایت کرنے والے دو شخص ہیں گویا موقوفاً نقل کرنے والوں
میں تعدد ہے، مقررین کہتا ہے مرفوعاً نقل کرنے والے بھی دو ہیں ایک دیکھ دوسرے ابن داؤد حضرت نے لکھا ہے ابن داؤد
کی روایت دارقطنی میں ہے) مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں وہ یہ کہ ابن داؤد نے بیشک اس کو اعمش سے مرفوعاً نقل
کیا لیکن اس حدیث کے صرف پہلے جز یعنی فعل مرۃ کو اور حدیث کا جز ثانی یعنی وضوء لكل صلوة جو دراصل ہمارا اصل نظر
ہے اس کو انھوں نے مطلقاً ذکر ہی نہیں کیا نہ مرفوعاً نہ موقوفاً، لہذا ابن داؤد کی روایت کا نام لیکن ہوئی۔

دول علی ضعف حدیث حبیب هذا ان روایت الزہری

حدیث ثانی کے ضعف کی دوسری دلیل

عن عروۃ عن عائشۃ الخ حدیث حبیب سے مراد وہی

حدیث الاعمش عن حبیب ہے جس پر بحث ہو رہی ہے، یہاں سے مصنف اس کی تضعیف کی دوسری دلیل بیان فرما رہے
ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں حبیب نے امام زہری کی مخالفت کی ہے اس لئے کہ حبیب اور زہری دونوں
اس حدیث کو مردہ سے روایت کرتے ہیں، حبیب نے تو ان سے غسل مرۃ ثم الوضوء لكل صلوة روایت کیا اور زہری نے
ان سے غسل لكل صلوة نقل کیا ہے، اور زہری حبیب سے زیادہ اونچے راوی ہیں، لہذا اب وضوء لكل صلوة والی
روایت کے ضعف کی دو دلیلیں ہو گئیں لیکن دلیل ثانی کو حضرت نے بدل میں خطابی کے کلام سے رد کیا ہے کہ وضوء

لکل صلوٰۃ اول تو جہور فقہاء کا مسلک ہے دوسرے یہ کہ زہری کی روایت سے حبیب کی روایت کی تردید نہیں ہوتی اور نہ ان دونوں روایتوں میں کچھ اختلاف ہے اسلئے کہ زہری کی روایت میں وضو لکل صلوٰۃ کے بجائے غسل لکل صلوٰۃ جو مذکور ہے وہ مرفوعاً نہیں ہے بلکہ وہ منسوب ہے فعل مرآۃ کی طرف چنانچہ اس میں ہے حکاقت تغتسل لکل صلوٰۃ یہ نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غسل لکل صلوٰۃ کا امر فرمایا تھا۔

فائدہ :- جانتا چاہئے کہ حضرت نے بدل میں اس حدیث عروہ عن عائشہ میں وضو لکل صلوٰۃ کا مرفوعاً مروی ہونا حدیث بخاری سے ثابت کیا ہے گو اس کا مرفوع ہونا بخاری میں لفظاً روایت کے اعتبار سے منصوص اور مترک نہیں لیکن حافظ کی رائے یہی ہے کہ یہ مرفوع ہے اس پر تفصیلی کلام ہم نے فیض السامی میں کیا ہے اس کو دیکھا جائے۔

وردی ابوالیقظان عن عدی بن ثابتؓ ابجک بات چل رہی تھی باب کی حدیث ثانی کی تضعیف پر جسکی مصنف نے دو دلیلیں بیان کیں اب یہاں سے مصنف بظاہر حدیث اول کے ضعف کی دلیل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ اس طرح کے ابوالیقظان کی روایت میں اضطراب پایا جا رہا ہے چنانچہ انہوں نے پہلے سند اس طرح بیان کی تھی عن عدی، ابن ثابت عن ابیہ عن جدہ اور یہاں وہ کہہ رہے ہیں عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن علیؓ اور یہ اضطراب فی السند علامت ضعف ہے۔

وردی عبد الملک بن عبیدہؓ ابظاہر یہاں سے مصنف حدیث ۲ کے ضعف کی دلیل بیان کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ شروع میں امرأۃ مسروق یعنی قیر عن عائشہؓ کی جو روایت گذری وہ مرفوعاً تھی اور یہاں انکی یہ روایت جس کو قیر سے شعی روایت کر رہے ہیں موقوفاً ہے اور اسکی سے حدیث ۳ کا مکتوم عن عائشہؓ کی بھی تضعیف نکل آئیگی اسلئے کہ اس سند میں نیچے کے راوی ایوب ابوالغار ہیں جو حدیث ۲ و ۳ دونوں کی سند میں مشترک ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ایوب کبھی کسی طرح روایت کرتے ہیں اور کبھی کسی طرح، لہذا اس اضطراب سے دونوں روایتیں متاثر ہوئیں۔

روایۃ داؤد دھام عن الشعی اس سے مصنف مزید اختلاف ثابت کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ حدیث قیر جو بطریق شعی ہے اس میں اکثر رواۃ نے وضو لکل صلوٰۃ کو ذکر کیا اور داؤد دھام نے شعی سے اس حدیث میں بجائے وضو لکل صلوٰۃ کے غسل کل یوم کو ذکر کیا۔

قولہ وردی ہشام بن عروہ عن ابیہ مصنف چونکہ وضو لکل صلوٰۃ کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ یہ وضو لکل صلوٰۃ بعض طرق سے تو اس کا عن عائشہ مرفوعاً ہونا ثابت ہوتا ہے اور بعض سے موقوفاً علی عائشہؓ اور بعض سے موقوفاً علی عروہ۔

وهذه الاحادیث کما ضعیفہ جانتا چاہئے کہ مصنف نے اس باب میں کل نو روایات ذکر کی ہیں جن میں تین مرفوع ہیں۔ ۱ حدیث جدہ عن عائشہ ۲ حدیث قیر عن عائشہؓ اور چھ روایات موقوفہ ہیں۔

باب من قال توطأ لكل صلوة

(۷)

استحاضہ کے لئے وضو نکل صلوة یعنی ہر فرض نماز کے لئے مستقل وضو کرنا اگرچہ وقت کے اندر ہو یہ شافعیہ کا مسلک ہے مفسر کی غرض اسی مذہب کو بیان کرنا ہے، اس باب کی حدیث پر کلام اور اس کی شرح باب اذا اقبلت الحيضة میں گذر چکی ہے

باب من لم يذکر الوضوء الا عند الحدث

(۸)

بظاہر اس ترجمہ میں مالکیہ کا مسلک مذکور ہے جو یہ کہتے ہیں کہ استحاضہ موجب وضو نہیں الایہ کہ استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا جائے۔

۱۔ حدیثنا زیاد بن ایوب — قوله فان رأت شيئاً من ذلك ای من فواقض الوضوء غیر الاستحاضة یعنی ذلک سے مراد استحاضہ کے علاوہ دوسرے فواقض وضو ہیں، مطلب یہ ہے کہ استحاضہ عند انقطاع الحيض ایک بار غسل کر کے اسی غسل سے نماز میں پڑھتی رہے جتنی چاہے خروج وقت کے بعد بھی جب تک استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا نہ جائے اور یہی مذہب بعینہ مالکیہ کا ہے، اس مطلب کو لیکر یہ حدیث جہور کے خلاف ہو جاتی ہے لہذا یہ کہا جائے کہ ذلک سے اشارہ استحاضہ کی طرف ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب تک استحاضہ کا سلسلہ قائم رہے استحاضہ وضو کر کے نماز پڑھتی رہے ایک مرتبہ سے زائد غسل کی حاجت نہیں، اب یہ وضو کرنا عام ہے خواہ نکل صلوة ہو کہ عند الشافعیہ، خواہ لوقت کل صلوة ہو کہ عند الحنفیہ۔

قوله عن ربيعة انه كان لا يرى على المستحاضة وضوءاً ربيعة شيخ مالک اور خود امام مالک دو فوہن کا مسلک ایک ہی ہے کہ استحاضہ کو استحاضہ کی وجہ سے وضو کی حاجت نہیں نہ وقت کے اندر اور نہ بعد خروج الوقت، اور حنفیہ کے نزدیک گونا گونا گویا وقت وضو کی حاجت نہیں لیکن خروج وقت کے بعد وضو ضروری ہے، ربيعة اور حنفیہ کے مسلک کے درمیان یہی فرق ہے، بذل میں حضرت نے قول ربيعة کو اس پر محمول کیا ہے کہ داخل وقت وضو کی حاجت نہیں پھر اسی نے حضرت نے اس پر لکھا کہ یہی مذہب حنفیہ کا بھی ہے، نہ علیہ شیخنا ایضاً فی ہامش البذل۔

(۹) بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تَرَى الصَّفْرَةَ وَالْكُدْرَةَ بَعْدَ الطَّهْرِ

یعنی جو عورت صفرة و کدرة یہ دو رنگ دیکھے حصولِ طہر یعنی مدتِ حیض کے گزر جانے کے بعد، کدرة سے مراد وہ رنگ ہے جو مستاہبہ ہوا مگر یعنی گدے پالی کے جس میں غبار وغیرہ ملجائے مصنف کا یہ ترجمہ بلطفاً الحدیث ہے۔

مسئلہ الباب میں مذاہب علماء اور ان کے دلائل | یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، اس میں علماء کے تین قول ہیں، جمہور علماء جس میں حنفیہ بھی ہیں، کا مسلک یہ ہے

کہ عورت صفرة و کدرة اگر مدتِ حیض میں دیکھے تب تو وہ حیض ہے ورنہ استحاضہ، اور یہی مصنف ترجمۃ الباب میں بھی کہہ رہے ہیں لہذا یہ ترجمہ مسلکِ جمہور کے موافق ہوا، دوسرا قول ابن حزم ظاہری کا ہے کہ یہ دونوں رنگ مطلقاً استحاضہ ہیں اگرچہ مدتِ حیض کے اندر دیکھے، تیسرا قول وہ ہے جو امام مالک کی ایک روایت ہے کہ صفرة و کدرة مطلقاً حیض ہیں خواہ عادت کے اندر دیکھے یا اس کے پورا ہونے کے بعد، اور دوسری روایت امام مالک کی مثل جمہور کے ہے، یہاں پر ایک چوتھا قول وہ ہے جو حنفیہ میں سے امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ کدرة حیض ہے بشریکہ شروع میں اثر دم (اسود یا احمر) دیکھے ورنہ یہ محض ایک رطوبت ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔

جمہور کی دلیل ابو داؤد کی حدیث الباب ہے، آبن حزم کی دلیل بھی یہی حدیث الباب یعنی حدیث ام عطیہ ہے لیکن بروایت بخاری و نسائی، اس لئے کہ ان دونوں میں اس روایت کے الفاظ میں "بعد الطہر" مذکور نہیں بس اس طرح ہے کتا لا تعد الکدرة والصفرة شيئاً، اسی لئے امام نسائی نے اس پر ترجمہ بھی مطلق ہی قائم کیا ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ابو داؤد کی روایت میں بعد الطہر کی زیادتی موجود ہے اسی لئے امام ابو داؤد نے ترجمۃ الباب میں بھی یہ قید ذکر فرمائی ہے اور اسی طرح امام بخاری نے بھی بخاری شریف میں ترجمۃ الباب ابو داؤد ہی کی روایت کے مطابق بعد الطہر کی قید کے ساتھ قائم کیا ہے، لہذا اب اس سے استدلال کی گنجائش نہیں رہی، اور قیصرے قول کی دلیل بخاری شریف کی وہ مشہور حدیث ہے جس میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں، لا تعجلن حتی تروين الفضة البيضاء کیونکہ بظاہر اس حدیث عائشہ سے صفرة و کدرة کا مطلقاً حیض ہونا ثابت ہوتا ہے مدتِ حیض کی قید نہیں، اس کا جواب بھی حدیث ام عطیہ سے خود بخود نکل آیا کہ حدیث عائشہ کو محمول کیا جائے گا زمانہ حیض پر، لہذا اب حدیث عائشہ و حدیث ام عطیہ دونوں کو ملا کر حاصل یہ ہوا کہ صفرة و کدرة حیض ہیں قبل الطہر یعنی زمانِ حیض میں اور استحاضہ ہیں بعد الطہر یعنی غیر ایام حیض میں۔

جاننا چاہئے کہ یہ اختلاف مذاہب کا بیان تو کلی طور پر تھا، پھر آگے اس میں مزید تفصیل ہے وہ یہ کہ عورت کے

صفرہ و کدرہ کو مدت حیض میں دیکھنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ یہ دیکھنا عادت سے متجاوز ہو کر اکثر مدت حیض پر آکر منقطع ہو جائے دوسرے یہ کہ اکثر مدت پر آکر منقطع ہو بلکہ اس سے بھی متجاوز ہو جائے خفیہ کے یہاں اول صورت میں سب حیض ہے اور صورت ثانیہ میں مازاد علی العادة استحضار ہے اور یہی قول شافعیہ کا بھی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ہمارے یہاں اکثر مدت حیض دس دن ہے اور ان کے یہاں پندرہ دن، اور دوسرا قول شافعیہ کا یہ ہے کہ صفرہ و کدرہ ایام عادت میں تو حیض ہے اور مازاد علی العادة مطلقاً استحاضہ ہے۔

باب فی المستحاضۃ یغشاہا زوجها

(۵)

دلی استحاضہ جمہور کے نزدیک جائز ہے اور ایک جماعت کے نزدیک ناجائز ہے جس میں ابراہیم نخعی بھی ہیں اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، اور ابن سیرینؒ نے گراہمت منقول ہے۔
مصنفؒ نے اس باب میں کوئی حدیث مرفوعہ نہیں ذکر کی بلکہ اثر مکرر کو ذکر کیا وہ یہ کہ ام حبیبہ سے ان کے شوہر اور حمہ سے ان کے شوہر: حالت استحاضہ دلی کرتے تھے، ام حبیبہ کے شوہر عبدالرحمن بن عوفؓ ہیں اور حمہ بنت جحش کے شوہر طلحہ بن عبید اللہؓ ہیں، اس سلسلہ میں فعل محابی سے استدلال اس طور پر ہے کہ یہ ہر دو جلیل القدر صحابی جو کہ عشر مبشرہ میں سے ہیں اس فعل پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر جرات نہیں کر سکتے تھے خصوصاً جبکہ قربان حاضر سے ممانعت بھی وارد ہے، دوسری بات یہ ہے کہ منع کے لئے دلیل کی حاجت ہے اور اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی نہی ثابت نہیں لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بدل میں لکھا ہے کہ اس سلسلہ کی بعض روایات جمع الفوائد میں موجود ہیں

باب ماجاء فی وقت النفساء

(۶)

اقل مدت نفاس میں عند الامر الاربعہ کوئی تحدید نہیں ہے، اکثر مدت میں اختلاف ہے، خفیہ و حنا بلکہ کے یہاں چالیس

لے جمع الفوائد میں اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات ہیں جواز و عدم جواز ہم اسکی عبادت بعینہ یہاں نقل کرتے ہیں (عائشہ) قالت المستحاضۃ لایا تہا زوجہا للحدادی (دولہ) بلین عن ابراہیم النخعی قال کان یقال المستحاضۃ لا تجامع ولا تقوم ولا تمس المصحف انما رخص ہا فی الصلوۃ۔ وقال یزید بن جامع ہا زوجہا وکیل ہا ما یکل للظاہر (دولہ) عن ابن جبر وقد سئل اتجامع المستحاضۃ فقال الصلوۃ اعظم من الجماع اس کے بعد اس میں ابوداؤد کے حوالہ سے اشہر مکرر ذکر کیا ہے، ام حبیبہ اور حمہ کے بارے میں۔

روز ہے اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک ستون یونا، اور ایک روایت میں امام شافعی جسے سبعون یونا مروی ہے اور امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک وہی لکھا ہے جو حنفیہ اور حنابلہ کا ہے لیکن کتب شافعیہ میں ستون یونا مذکور ہے۔

۱۔ حدثنا احمد بن یونس۔ حدثنا كانت النساء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم تفعد بعد دفاسها اربعين يوما۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکثر مدت نفاس چالیس دن ہے جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اور صحابی کا قول کیا نفع کذا فی زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاتفاق حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے کہ کافی کتب الاصول اور یہاں تو یہ حدیث ایک اور لحاظ سے بھی مرفوعہ ہے وہ اس لئے کہ صحابیہ کی مراد یہ ہے کہ نفاس حضور کی جانب سے اس بات کی مامور تھی کہ چالیس دن بیٹھے یہ مطلب نہیں کہ بیٹھتی تھی اور یہ مراد اس لئے ہے کہ حدیث کو اگر ظاہر پر رکھا جائے تو معنوں حدیث خلاف واقع ہوگا کہ نہ یہ مستبعد ہے کہ ایک زمانہ کی تمام عورتیں مادہ نفاس میں متحد ہو جائیں یقیناً سب کو چالیس ہی روز نفاس آئے یقیناً اس میں عادت کے اعتبار سے عورتیں مختلف ہوتی ہیں، کذا فی البذل عن الشوكاني، اور یہی بات شیخ ابن الہمام نے فتح القدر میں بھی لکھی ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بڑے بڑے حضرات تو یہی لکھ رہے ہیں لیکن معنوں کے خلاف واقع ہونے کی بات اس احمق کے کچھ سمجھ میں نہیں آرہی اس لئے کہ اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ آپ کے زمانہ میں نفاس زائد سے زائد چالیس روز بیٹھتی تھی اس میں کچھ بھی اشکال نہیں، اور اگر یہاں امر مقدر مائیں تب بھی یہی مطلب لینا پڑے گا کہ نفاس آپ کی طرف سے مامور تھی اس بات کی کہ زائد سے زائد چالیس روز بیٹھے، اور اگر یہ مطلب لیا جائے کہ چالیس دن بیٹھتی تھی یا ہر نفاس چالیس دن بیٹھنے کی مامور تھی تب دونوں صورتوں میں اشکال ہوگا۔

خامس :- مصنف نے مدت نفاس کے بارے میں تو ترجمہ قائم کیا لیکن مدت حیض کے بارے میں کوئی ترجمہ نہیں قائم کیا اور نہ ہی اس کی کوئی حدیث ذکر کی بظاہر اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی حدیث ثابت ہی نہیں جیسا کہ ابن العربی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ (کذا فی ہامش البذل)

(خامسہ ثانیہ) مصنف نے غسل نفاس کے بارے میں ترجمہ قائم نہیں فرمایا اس لئے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے، کافی بغیض الہامی نازع الیہ

قوله وكنى نطلى على وجوهنا الود من الكلب كلف یعنی داغ و نشان عورت کے چہرہ پر ولادت کی شدت تکلیف وغیرہ کی وجہ سے کچھ نشان سے پڑ جاتے ہیں حضرت ام سلمہ اس کے بارے میں کہہ رہی ہیں ہم اس کی تدبیر یہ کیا کرتی تھیں کہ ورس، بواک مشہور گھاس ہے اس کو ہمیں کہ نفاس اپنے چہرہ پر مل لیا کرتی تھی، جس سے وہ نشانات

لہ اور اس سلسلہ میں ایک حدیث سنن ابن ماجہ میں مرفوعہ مرتج بھی ہے عن النسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رقت للنساء اربعين يوما الا ان تحري الطهر قبل ذلك۔

تہ یہ طہایطی کمر سے بھی ہو سکتا ہے اور نطلی بشدید الطاء باب افتعال سے بھی ہو سکتا ہے، یہ دو احتمال علامہ سندھی نے حاشیہ سنائی میں قول ابن عمر لأن أصبح مطلقاً بقطر الیہ کے ذیل میں لکھے ہیں۔

صاف ہو جاتے تھے۔

۲۔ حدثنا الحسن بن یحییٰ — قوله ان سمرة بن جندب یا امر النساء — حضرت سمرة بن جندب غالباً اپنے قیاس و اجتہاد سے عورتوں کو زمانہ حیض کی نمازوں کی قضاء کا حکم دیا کرتے تھے۔ حضرت ام سلمہؓ کو جب معلوم ہوا تو انہوں نے اس کی تردید فرمائی اور فرمایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم زمانہ نفاس کی نمازوں کی قضاء کا حکم نہیں فرمایا کرتے تھے مطلب یہ ہے کہ جب زمانہ نفاس کی نمازوں کی قضاء نہیں تو زمانہ حیض کی نمازوں کی قضاء بطریق ادلیٰ ہونی چاہئے کہ اس میں حرج زائد ہے، کیونکہ حیض نفاس کے مقابلہ میں بہت زیادہ کثیر الوقوع ہے تو جب درج حرج کے لئے وہاں قضاء نہیں تو یہاں بطریق ادلیٰ ہونی چاہئے۔

باب الاغتسال من الحيض

(۱۱۱)

اس باب سے مقصود غسل حیض کی کیفیت کو بیان کرنا ہے جیسا کہ اس سے پہلے شروع میں غسل جنابت کی کیفیت کو بیان کیا تھا غسل چاہے جنابت کے لئے ہو یا حیض کے لئے دونوں کا طریقہ تو ایک ہی ہے لیکن غسل حیض کے بارے میں روایات میں بعض ایسی چیزیں آتی ہیں جن کا تعلق خاص حیض ہی سے ہے، مثلاً فرمہ مشکہ وغیرہ کا ذکر جو آگے روایت میں آ رہا ہے اس لئے اس کو الگ بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ حدثنا معتمد بن عسر والوازی — قوله عن امرأة من بني غفارة — کہا گیا ہے ان کا نام سہلی ہے اور یہ اللہ غفاریؓ کی بیوی ہیں یہ مضمون حدیث یہ ہے کہ وہ اپنے کسی سفر کا حال بیان کر رہی ہیں غالباً یہ سفر غزوہ خیبر کے لئے تھا جیسا کہ آخر حدیث سے معلوم ہو رہا ہے، وہ کہتی ہیں کہ سفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اپنے حقیقہ رمل یعنی پالان کے پیچھے کی لکڑی پر دریغ بنا لیا اور (یہ قافلہ جس میں آپ بھی تھے رات بھر چلتا رہا۔ یہاں تک کہ) صبح کے قریب کسی منزل پر پہنچ کر آپ نے نزول فرمایا اور میں بھی اپنی جگہ پر سے اتری، تو میں نے دیکھا کہ وہاں خون کا دھبہ لگ رہا ہے اور یہ مجھے پہلی مرتبہ حیض آیا تھا، وہ کہتی ہیں اس کو دیکھ کر میں وہاں سکر گئی اور شرمائی، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میری یہ کیفیت دیکھی اور اس دم پر بھی آپ کی نظر پڑی تو آپ نے دریافت فرمایا کہ شاید تجھ کو حیض آگیا ہے میں نے عرض کیا ہاں تو آپ نے فرمایا اپنے کپڑے درست کر کے تاکہ حیض کا خون منتشر نہ ہو اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا تھوڑا پانی لیکر اس میں نمک ملاؤ اور حقیقہ رمل کو جس پر خون لگ گیا ہے اس سے دھو دو پھر اپنی سواری پر لوٹ جاؤ، آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد ان کا یہ معمول ہو گیا تھا کہ جب بھی غسل حیض کرتی تھیں تو غسل کے پانی میں نمک ملا لیا کرتی تھیں، بلکہ یہاں تک اس کا اہتمام ہوا کہ وصیت کی کہ مرنے کے بعد جب مجھ کو غسل دیا جائے اس پانی میں بھی نمک ملا جائے۔

اس حدیث میں غسل حیض کی کوئی خاص کیفیت تو مذکور نہیں نہ جانے مصنف نے سب سے پہلے اسی روایت کو کیوں ذکر کیا، ہاں البتہ اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہو رہا ہے یعنی مار مخلوط بشی، طابرے غسل کا جواز جو باب فی الجنب بغسل رأسہ بالغطی میں تفصیل سے گزر چکا۔

قوله قالت فلما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر، آپ صلی اللہ علیہ وسلم سفر غزوات میں گاہے عورتوں کو بھی ساتھ لے جاتے تھے لیکن یہ لیجانا قتال کے لئے نہیں ہوتا تھا بلکہ دوسری خدمات کے لئے مجرمین کی مرہم پٹی اور تیمارداری کے لئے، اور اس قسم کی عورتوں کو باقاعدہ ہیم غنیمت تو نہیں دیا جاتا تھا البتہ انعام کے طور پر کوئی معمولی سی چیز مال غنیمت میں سے دے دی جاتی تھی جس کو رنچ کہتے ہیں، فنی سے مراد یہاں مال غنیمت ہے، دیسے مشہور یہ ہے کہ فنی وہ مال ہے جو کفار سے حاصل ہو بغیر قتال کے اور جو حاصل ہو قتال سے اس کو غنیمت کہتے ہیں، یہ چیزیں کتاب الجہاد میں آئیں گی۔

۲۔ حدثنا عثمان بن أبي شيبة — قوله عن عائشة — قالت دخلت أسماء إلى یہ اسماء بنت شعلہ کی روایت میں ہے بخاری میں بھی یہ حدیث ہے اس میں دخلت اسماء آیت بلا تعین ہے حافظ کہتے ہیں غلبہ نے مہبات میں اس روایت کو ذکر کیا اس میں بجائے بنت شعلہ کے اسماء بنت یزید بن اسکن ہے دیلمی وغیرہ بعض محدثین نے مسلم کی روایت کو تصحیف قرار دیا ہے اس لئے کہ انصار میں کوئی شخص ایسا نہیں جس کا نام شکل ہو، حافظ ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ ہو سکتا ہے شکل ان کا لقب ہو اور نام یزید ہو بلکہ حافظ کہتے ہیں زیادہ تر مشہور کتابوں میں اسماء بنت شکل ہی ہے یا اسماء بغیر نسب کے جیسا کہ ابو داؤد میں ہے۔

قوله ثم نأخذُ فِرْصَةً فَتَطْفُرُ بِهَا یعنی آپ نے فرمایا کہ حائفہ کو چاہئے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد مزید زخافات و طہارت حاصل کرے، فِرْصَة کی فارسی تینوں حرکات پڑھی گئی ہیں اس کے معنی ہیں روئی یا دن کا قطعہ یعنی پھایہ، یہ ہاں پر اس سے مراد مشک آلو، پھایہ ہے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے فِرْصَة مُسَكَّة اور بعض روایات میں ہے من مسك مطلب یہ ہے کہ کسی پھایہ پر مشک لگا کر رات کو پہرہ زائل کرنے کے لئے اس کو اپنی فرج میں رکھے اور یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ فرج کے علاوہ جہاں جہاں خون کا اثر ہو وہاں اس کو لگا کر پھر فرج میں رکھے، چنانچہ اس سے اگلی روایت میں تسبیحیں بہ آثار الدم آرہا ہے بعض روایات میں فِرْصَة کے بجائے قِرْصَة قاف کے ساتھ ہے اور بعض نے اس کو قِرْصَة قاف اور ضاد کے ساتھ ضبط کیا ہے تو گویا اس میں تین روایتیں ہو گئیں فِرْصَة، قِرْصَة، قِرْصَة

۱۷۔ ممکن ہے مصنف کو ان صحابہ کی یہ ادارہ بہت پسند آئی ہو کہ حدیث پر عمل میں اس قدر اہتمام رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس حدیث کا جو مخرج حصہ ہے اس میں تو اعتدال حائفہ ہی مذکور نہیں بلکہ غسل ہم حیض مذکور ہے البتہ فعل صحابہ غسل حیض سے متعلق ہے، ۱۷

مراد سب سے ایک ہی ہے۔

ہم نے ابھی کہا تھا کہ بعض روایات میں منیٰ منیٰ ہے مشہور تو یہ ہے کہ یہ مسک بکسر الیم ہے جو کہ معروف خوشبو ہے، اور بعض نے اس کو مسک فتح الیم پڑھا ہے اور مسک چڑے کو کہتے ہیں اور اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مشک تو بڑی گراں چیز ہے اور حضرات صحابہ عام حالات میں حسرت کی زندگی بسر کرتے تھے لہذا مطلب یہ ہے کہ چڑے کا ٹکڑا لے کر بدن کے جس جس حصہ پر خون کا اثر ہو اس سے رگڑ دے اور جن لوگوں نے اس کو مسک پڑھا ان کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے **مَنْ شَكَّ فِيهِ** (وہ پچایہ جس میں مشک کی خوشبو بسائی گئی ہو) دوسرے فریق نے اس کا جواب ہو سکتا ہے یہ لفظ **مُسْكٌ** ہوا مساک بالید سے اس صحت میں معنی ہوں گے وہ پچایہ جس کو ہاتھ میں پکڑا گیا ہو، لیکن یہ معنی رکیک اور غلاف ظاہر ہیں امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ مسک بکسر الیم زیادہ صحیح ہے، اور حسرت و حاجت والی بات بس ایسی ہی ہے، عرب لوگ بڑے فراخ دل تھے خصوصاً استعمال طیب کے معاملہ میں۔

نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ استعمال مشک میں حکمت کیا ہے اس میں دو قول ہیں بعض نے کہا رانچہ کریمہ کے ازالہ کے لئے اور بعض نے کہا اس لئے کہ مشک کا استعمال فرج میں اسرع الی العملی ہے اس سے استقرار حمل جلد ہوتا ہے لیکن امام نوویؒ نے اس قوال کی تردید فرمائی ہے، حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں لا حول ولا قوۃ کہاں پہنچ گئے۔

قوله فانت علیہم السلام حضرت عائشہؓ نے انصاری عورتوں کا ذکر کیا اور ان کی تعریف و مدح کی، مدح کے الفاظ اچھی روایت میں آ رہے ہیں **بِإِذْنِ النَّسَاءِ الْأَنْصَارِ لَمْ يَكُنْ يَسْتَعْمِلُ الْخِيَاءَ** یعنی انصاری عورتیں کیسی اچھی ہیں ان کو دین سیکھنے اور مسائل معلوم کرنے سے حیار مانع ہوتی تھی،

طہارۃ مائے جو کہ اصل ہے اس کا بیان پورا ہوا۔ **الْعَمِدَةُ الَّتِي بِنِعْمَةِ تَمِّمِ الصَّالِحَاتِ**۔

بَابُ التِّيمَمِ

(۳۱)

اس باب سے مصنفؒ کا مقصود مشروعیت تیمم اور صفت تیمم دونوں ہی کو بیان کرنا ہے چنانچہ باب کی حدیث اول سے مشروعیت اور اس کے بالحد کی روایات سے مصنف تیمم کو بیان کیا۔

تیمم سے متعلق مباحث عشرہ | یہاں پر ہمیں مندرجہ ذیل امور بیان کرنا ہیں، ۱۔ التماسیۃ بمقابلۃ معنی التیمم لغۃ وشرعاً، ۲۔ تخی شرع التیمم، ۳۔ طہارۃ مطلقۃ او ضروریۃ، ۴۔ رخصۃ او عریۃ، ۵۔ بل التیمم من خصائص ہذہ الامۃ، ۶۔ ما تجوز بہ التیمم، ۷۔ اختلاف الامۃ فی کیفیت التیمم، ۸۔ دلائل فریقین اور حدیث عامر جو کہ اس باب میں

اصل ہے اس پر کلام۔ ہل۔ بخور الیم للیمنا۔

بحث اول۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب طہارۃ مائے مغزی و کبریٰ یعنی وضو اور غسل اور ان کے متعلقات کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے طہارۃ ترابیہ کو شروع کر رہے ہیں جو کہ طہارت مائے کاناٹ اور اس کا بدلہ ہے اور نائب مؤخر ہوا کرتا ہے اصل سے۔

بحث ثانی۔ تیمم کے لغوی معنی قصد کے ہیں اور حج کے معنی بھی قصد کے ہیں لیکن اس میں معنی کی قید ہے یعنی کسی معنی کا قصد کرنا اور تیمم کے معنی شرعی ہیں پاک مٹی کو قاعدہ شرعی کے مطابق استعمال کرنا طہارت کی نیت سے۔ ابن رسلان کہتے ہیں چونکہ تیمم کے لغوی معنی ہی قصد کے ہیں اس لئے فقہاء ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تیمم میں نیت واجب ہے گو وضو میں اختلاف ہے اس لئے کہ ہر اصطلاحی معنی میں لغوی معنی ملحوظ ہوا کرتے ہیں، البتہ امام اوزاعی سے اس میں اختلاف منقول ہے کہ ان کے نزدیک تیمم میں نیت ضروری نہیں، اور اسی طرح صاحب ہدایہ نے اس میں امام زفر کا اور ابن رشد نے ہدایۃ المہتد میں حسن بن حمی کا بھی اختلاف لکھا ہے۔

بحث ثالث۔ جانتا چاہئے کہ جس طرح افک عائشہ کے قصد کی بنا پر قصد عقد (ہار کا گم ہونا) ہے اسی طرح شریعت تیمم کا سبب بھی یہی ہار کا گم ہونا ہے، افک کا واقعہ بالاتفاق غزوہ مدینہ میں پیش آیا جس کو غزوہ بنو المصطلق بھی کہتے ہیں اور ایک بڑی جماعت جن میں ابن عبد البر، ابن سعد، ابن حبان بھی ہیں ان حضرات کے رائے یہ ہے کہ آیت تیمم کا نزول بھی اسی غزوہ میں ہوا، اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ قصد افک پیش آنے کے بعد ایک دوسرے سفر میں دوبارہ ہار گم ہوا اور اس پر آیت تیمم کا نزول ہوا، چنانچہ طبرانی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ واقعہ افک پیش آنے کے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک دوسرے غزوہ میں شریک ہوئی اس میں تیمم کا نزول ہوا، لیکن

لہ فی نفسہ تیمم تو مطلق طہارۃ کی نیت سے صحیح ہو جاتا ہے لیکن اس کے ذریعے سے ادار مصلوۃ یہ امر آخر ہے اس میں تفصیل اور اختلاف ہے طریقین کے نزدیک تیمم کے ذریعہ مصلوۃ اس پر موقوف ہے کہ وہ تیمم ایسی عبادت مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جو بغیر طہارت کے صحیح نہ ہو، مثلاً مصلوۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت، اور اگر ایسی عبادت مقصودہ ہے جو بغیر طہارۃ کے صحیح ہو جاتی ہے جیسے اسلام لانا تو اس تیمم سے نماز صحیح نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک جو تیمم عبادت مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو عام اس سے کہ وہ بغیر طہارت کے صحیح ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو اس سے ادار مصلوۃ جائز ہے اور جو تیمم قربت غیر مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جیسے دخل سب اور مس مصحف اس تیمم سے بالاتفاق ادار مصلوۃ جائز نہیں، نیز یہ بات بھی واضح رہے کہ اس بحث میں مقصودہ وغیر مقصودہ کا بھی ایک خاص مفہوم ہے جو کتب فقہ میں مذکور ہے، شرع و قایہ کے مابین میں بھی لکھی ہے۔

اس روایت میں اس سفر کا نام مذکور نہیں ہے، حافظ ابن القیم زاد المعاد میں فرماتے ہیں و ہذا هو الظاہر، اور ایسے ہی حافظ ابن حجر کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، حافظ نے بعض جملہ سے آیت تیم کا نزول غزوہ ذات الرقاع میں ہونا نقل کیا ہے، ہو سکتا ہے وہ دوسرا غزوہ یہی ہو جس کو حضرت عائشہ فرما رہی ہیں لیکن یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ذات الرقاع مقدم ہے یا بنو المصطلق، قطانی فرماتے ہیں آیت تیم کا نزول شہ یاسلہ میں ہوا، اور تالیخ فیہیں میں شہ لکھا ہے اور ابن الجوزی نے التلیخ میں شہ لکھا ہے، والشر تعالیٰ اعلم۔

بحث رابع۔ تیم تہیہ کے نزدیک طہارۃ مطلقہ (کاملہ) ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارۃ منورہ ہے، اسی لئے ہمارے یہاں تیم دخول وقت صلوة سے پہلے بھی کر سکتے ہیں اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں دخول وقت صلوة سے پہلے تیم جائز نہیں اس لئے کہ ضرورۃ کا تحقق وقت کے بعد ہی ہوتا ہے، نیز ان کے یہاں خروج وقت سے تیم ٹوٹ جاتا ہے نیز امام احمد کے نزدیک وقت کے اندر اندر تیم واحد سے متعدد نمازیں قضاء وادار پڑھ سکتے ہیں۔ اور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک ہر فرض نماز کے لئے مستقل تیم ضروری ہے ورنہ وقت واحد البتہ داخل ان دونوں کے یہاں فرائض کے تابع ہیں، شافعیہ کے یہاں نوافل قبلیہ و بعدیہ دونوں مالکیہ کے یہاں صرف بعدیہ۔

بحث خامس۔ اس میں تین قول ہیں۔ عزیمت ہے مطلقاً و رخصت ہے مطلقاً، تیسرا قول یہ ہے کہ عند عدم المار عزیمت ہے، اور پانی کے ہوتے ہوئے مرض وغیرہ کی وجہ سے رخصت ہے۔

بحث سادس۔ تیم اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ میمیں کی حدیث میں اس کی تصریح ہے اُعْطِیْتُ خَمْسًا لَوْ بَطِئْتُ أَحَدًا قَبْلِي أَوْ اس کے اخیر میں ہے جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُورًا۔

بحث سابع۔ قرآن پاک میں حکم ہے کہ صغیر طیب سے تیم کیا جائے لہذا صغیر طیب سے بالاجماع جائز ہے لیکن صغیر طیب کی تفسیر میں اختلاف ہے امام شافعی و امام احمد نے اس کی تفسیر صرف تراب کے ساتھ کی ہے لہذا ان کے یہاں تیم صرف تراب سے کر سکتے ہیں، نیز ان دونوں کے نزدیک تراب ذی غبار ہونی چاہئے تعلیق الغبار بالبد ضروری ہے کتب شافعیہ و حنابلہ میں اس کی تصریح ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک بھی علی القول الاصح تیم تراب کے ساتھ خاص ہے، اور امام ابو حنیفہ و امام مالک کے نزدیک صغیر کا مصداق وجہ الارض (روسے زمین) ہے لہذا تیم تراب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ کل ماکان من جنس الارض سے جائز ہے، اور جنس الارض سے مراد یہ ہے کہ جو چیز آگ پر گرم کرنے سے نہ پگھلے اور جلانے سے راکھ نہ ہو جیسے جس فودہ زرنج، حجر وغیرہ، اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس میں مزید عموم ہے وہ یہ کہ مائتصل بالارض سے بھی جائز ہے جیسے نبات بشرطیکہ مقلوع نہ ہو تیز وقت میں تنگی ہو اور دوسری کوئی چیز سامنے ہو (ذکرہ صاحب المنہل) بحث ثامن۔ کیفیت تیم میں اختلاف ائمہ، جانتا چاہئے کہ یہاں پر اختلاف دو جگہ ہے، ایک عدد ضربات نزدیکی مقدار میں ہیں، امام احمد، اسحق بن راہویہ اور امام بخاری وغیرہ محدثین کے نزدیک تیم کے لئے ضربہ واحد ہے،

اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک فریقین ہیں اور مالکیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں مثل المذہبین اور تیسری روایت امام مالک کی یہ ہے کہ ضربہ واحدہ فرض اور ثانیہ سنت اور یہی ان کا راجح قول ہے اسی کو مختصر خلیل وغیرہ کتب مالکیہ میں اختیار کیا گیا ہے اور مقدار یدین میں اختلاف یہ ہے کہ امام احمد کے نزدیک مسح صرف الی الکوعین (کفین) ہے اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک الی المرفقین اور امام مالک سے دونوں روایتیں ہیں، اور تیسری روایت ان سے یہ ہے کہ مسح الی الکفین فرض ہے اور الی المرفقین سنت، لیکن کتب مالکیہ میں الی المرفقین ہی لکھا ہے اور امام مالک کی موطا اور مدونہ کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے لہذا راجح قول کی بنا پر مالکیہ اس مسئلہ میں حنفیہ وشافعیہ کے ساتھ ہوئے اور عدد ضربات میں راجح قول کی بنا پر وہ امام احمد کے ساتھ ہیں

بحث تاسع دلائل فریقین :- جانتا چاہئے کہ امام بخاری نے ان دونوں مسئلوں میں حنا بلہ اور جہور اہل حدیث کے مسلک کے مطابق باب قائم کئے ہیں باب التیمم للوجہ والکفین اور باب التیمم غوبۃ اور پھر اسی کے مطابق روایا لائے ہیں اور امام مسلم نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور وہ روایات جو تعدد ضربہ اور مسح الی المرفقین پر وال ہیں وہ غیر صحیحین اور سنن کی روایات ہیں، حضرت سہارنوردی نے بذل میں ان کو تفصیل کے ساتھ مع سند وحوالہ کتب کے درج فرمایا ہے جو متعدد صحابہ سے مروی ہیں، حضرت فرماتے ہیں یہ روایات اگرچہ قوۃ دھمت میں صحیحین کی روایات کے مثل نہیں ہیں تاہم ان کے ضعف کا انجبار تعدد طرق اور موافقت قیاس سے ہو رہا ہے یعنی قیاس الفروع بالاصل وہ اس طور پر کہ وضو جو کہ تیمم کی اصل ہے اس میں ایک ہی پانی کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز نہیں لہذا تیمم میں بھی ایک ہی تراب کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز ہونا چاہئے اور اسی طرح وضو میں غسل یدین الی المرفقین ہے لہذا تیمم میں بھی مسح یدین الی المرفقین ہونا چاہئے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ جن روایات میں صرف ضربہ واحدہ مذکور ہے یا مطلق ضربہ ہے وہ مافوق کی نفی پر دلالت نہیں کرتیں مگر بطریق مفہوم مخالف کے اور استدلال بالمفہوم کے حنفیہ قائل نہیں لہذا روایات والہ علی وحدۃ الغوبۃ کو روایات مثبتہ للغوبۃ کے معارض نہیں کہا جاسکتا۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ امام ابو داؤد نے باب التیمم مطلق قائم کیا ہے جس میں نہ ضربہ واحدہ کی قید ہے نہ فریقین کی، اسی طرح نہ کفین کی نہ الی المرفقین کی، اسی لئے مصنف نے اس باب میں ضربہ واحدہ، فریقین الی الکفین، الی المرفقین الی الذراعین حتی کہ الی المکعبین سب طرح کی روایات ذکر کی ہیں۔

حدیث عمار کا اضطراب | اور یہ سب اختلافات حدیث عمار ہی کے مختلف طرق میں موجود ہیں اسی لئے امام طحاوی وغیرہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں حدیث عمار قابل استدلال نہیں، امام ترمذی نے بھی لکھا ہے کہ اسی اختلاف کی بنا پر بعض اہل علم نے حدیث عمار کی تضعیف کی ہے۔

حدیث عمار باوجود اضطراب کے صحیحین میں | امام بخاری اور امام مسلم نے حدیث عمار کو صرف ان طرق سے لیا ہے جس میں ضربہ واحدہ اور کھین مذکور ہے

بندہ کو اس سلسلہ میں ایک غلبہ رہا ہے وہ یہ کہ اس حدیث عمار میں جب اتنا شدید اضطراب ہے تو پھر امام بخاری و امام مسلم نے اس کو اپنی صحیحین میں کیسے جگہ دی؟ یہ تو الگ بات ہے کہ ان حضرات نے صرف ان طرق کو لیا جن میں ضربہ واحدہ اور کھین مذکور ہے مگر صرف ان طرق کو اختیار کرنے سے دوسرے طرق تو کالعدم نہیں ہو سکتے اس کا مجمع جواب تو بڑے حضرات ذیل کے میرے خود کرنے سے ایک بات سمجھ میں آئی وہ یہ کہ دراصل حدیث عمار دو ہیں، ایک وہ جس میں ابتداء تیمم اور اس کی مشروعیت کا ذکر ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ہم نے نزول تیمم کے بعد حضور کے ساتھ تیمم کیا، اور دوسری حدیث عمار وہ ہے جس کو انہوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کیا جو تیمم جنب کے مسئلہ میں ہے زیادہ تر اختلاف واضطراب جس کا ادھر ذکر آیا عمار کی حدیث اول میں ہے اسی لئے حضرات شیخین نے اس کو نہیں لیا اور عمار کی وہ حدیث ثانی جس کو حضرات شیخین نے لیا اس میں یہ سارے اختلافات نہیں بلکہ اس کے تمام طرق میں ضربہ واحدہ مذکور ہے اس کے خلاف نہیں البتہ مقدار یدین کے بارے میں اس میں بھی فی الجملہ اختلاف ہے بعض میں الی الکھین ہے اور اس کی شیخین نے لیا ہے اور بعض میں اسکے خلاف بھی ہے الی المرفیق طبرہ، الی المناکب والاباط اس میں نہیں ہے هذا عندی والله تعالیٰ اعلم۔ بعد میں جب ترمذی شریف کو دیکھا گیا تو اس سے معلوم ہوا امام ترمذی نے اس حق بن لاہویہ سے یہی بات نقل فرمائی یعنی یہ کہ حدیث عمار دو ہیں اور یہ اختلاف واضطراب ان میں سے صرف ایک میں ہے، قللہ الحمد والمآثر ۱۲

حضرات شیخین نے حدیث عمار کے علاوہ ابوالجہیم کی حدیث بھی ذکر کی ہے جس کو امام ابو داؤد نے آئندہ باب میں ذکر کیا ہے، ابوالجہیم کی حدیث میں ضربہ واحدہ مذکور ہے اور یدین کے بارے میں وہ مجمل ہے راوی نے صرف الی الیدین کہا اس کی مقدار نہیں بیان کی۔

بحث عائشہ یہ کلی نو بحثیں ہوئیں تکمیل عشرہ کے لئے ایک مسئلہ اور سن لیجئے وہ بھی اہم ہے وہ یہ کہ تیمم حدیث اصغر واکبر دونوں میں مشروع ہے یا صرف حدیث اصغر میں؟ وبعبارۃ اخری تیمم صرف وضو کے قائم مقام ہوتا ہے یا وضو و غسل دونوں کے؟ جمہود علماء سلفا و خلفا و ہم الامم الاربعہ کے نزدیک عموم ہے، البتہ ابراہیم غنیؒ کا اس میں خلاف منقول ہے ان کے نزدیک صرف حدیث اصغر میں مشروع ہے اور صحابہ میں حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے لیکن اخیر میں سے رجوع مروی ہے۔

تیمم جنب کا ثبوت کتاب الشریعہ | بلکہ حنفیہ کے نزدیک تو تیمم جنب کتاب الشریعہ سے ثابت ہے اس لئے کہ آیت تیمم میں جو اولئسما التمسا ہے اس کو حنفیہ جامع پر محمول کرتے ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے محل میں گذر چکی، تیمم کے ان مباحث کے بعد اب باب کی حدیث اول لیجئے۔

أحدنا عبد اللہ بن مسعود النخعی۔ قوله تحفوت الطلوة فتلوا بغير وضوء، صلوۃ سے مراد فجر کی نماز ہے،

صحابہ کرام نے پانی ہونے کی وجہ سے بغیر وضو کے نماز ادا کی اور تیمم اس وقت تک مشروع ہوا تھا، اس سے فاقہ الطہوین کا مسئلہ نکلتا ہے جس میں اختلاف مشہور ہے، ہمارے یہاں یہ مسئلہ باب غرض الوضوء میں گذر چکا۔

قوله فنزلت آية القيمة آيت کے مصداق میں شراح کا اختلاف ہے ایسی العربیٰ فرماتے ہیں ہذہ معضلة ما وجدت لداہماد و اثر ایسی۔ ایسا مشکل مسئلہ ہے کہ اس مرض کا میں نے کوئی علاج نہیں پایا کہ حضرت عائشہؓ کی مراد کو کسی آیت ہے ابن بطالؒ نے کہا کہ اس سے مراد آیت النساء ہے یا آیت مائدہ انھوں نے کوئی تعیین نہیں کی، اور علامہ قرطبیؒ کی رائے ہے کہ اس سے مراد آیت النساء ہے اس لئے کہ آیت مائدہ آیت وضو کے نام سے مشہور ہے گو اس میں تیمم کا بھی ذکر ہے، اور آیت نساء میں صرف تیمم ہی ہے وضو نہیں، علامہ عینیؒ نے ایک روایت کی بنا پر جو حمیدی کی جمع بین اخصیین میں ہے جس میں اس طرح ہے فنزلت یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية مائدہ کا متعین ہونا لکھا ہے، قوله ما نزل بک امر تکوینیہ (لا جعل ادل للصلیٰ وکذا فیہ فرجاً حضرت اسید بن حنظلہؒ حضرت عائشہؓ کو دعار دے رہے ہیں کہ جب بھی ان کو کوئی ناگوار بات پیش آئی تو اس میں اللہ تعالیٰ نے ابوبکرؓ کے گھرانے کی بدولت (کھانی سداۃ ماہی بازل بک تکر یا الابی بکر) خود ان کے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے راحت و سہولت کا سامان مہیا فرمایا، شرع نے لکھا ہے اس سے واقعہ الفک کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کا بھی امر مکرر وہ ہونا ظاہر ہے اور اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ واقعہ الفک مقدم ہے واقعہ ترویل تیمم پر جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ حدثنا احمد بن صالح۔ قوله عن عمار بن یاسر باب کی حدیث اول سے مشروعیت تیمم بیان کرنے کے بعد اب مصنف اس حدیث سے کیفیت تیمم بیان کرتے ہیں یہ حدیث عمار ہے جس کو مصنف نے مختلف اور متعدد طرق سے بیان کیا ہے اس حدیث کے تمام طرق کا مدار ابن شہاب پر ہے، پھر ابن شہاب سے روایت کرنے والے متعدد ہیں، پہلی سند میں ان کے شاگرد یونس بن یزید الایلیٰ ہیں اور دوسری سند میں بھی وہی ہیں لیکن نیچے کے راوی یعنی مصنف کے استاذ بدل گئے ان دونوں روایتوں میں فریقین مذکور ہیں، البتہ مقدار یدین میں کچھ فرق ہے ایک میں الی المناکب والاباط ہے اور دوسری میں نہیں۔

۳۔ حدثنا محمد بن احمد بن خلف حدیث عمار کا یہ دوسرا طریق ہے اس میں ابن شہاب سے روایت کر کے یونس بن کیسان ہیں دونوں طریق میں فرق یہ ہے کہ یونس کی روایت میں عبید اللہ بن عبد اللہ اور عمار بن یاسر کے درمیان کوئی واسطہ نہ تھا اور اس دوسری سند میں ابن عباس کا واسطہ ہے، اس جو سختی روایت میں بھی ہارگم ہونے کا ذکر ہے جیسا کہ باب کی حدیث اول حدیث عائشہؓ میں تھا۔

قوله عتوس باولات العیش تریس کہتے ہیں مسافر کا آخر شب میں استراحت ذات البعیش کی تحقیق کے لئے کسی منزل پر اترنا اولات البعیش جس کو ذات البعیش بھی کہتے ہیں، کہا گیا ہے

ہے کہ یہ مدینہ کے قریب تقریباً ایک برید (منزل) کی مسافت ہر ایک واد کی ہے بخاری کی ایک روایت میں باللبیداء
او بذات الجیش ہے مشہور قول کی بناء پر یہ دونوں جگہیں ذوالخليفة کے قریب مکہ و مدینہ کے درمیان ہیں اور ایک قول یہ
ہے کہ بیدار بنبت ذوالخليفة کے مکہ سے زیادہ قریب ہے اور تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ بیدار اور ذات الجیش مدینہ اور
خیبر کے درمیان ہیں مکہ کے راستہ میں نہیں، حافظ نے قول اول کو ترجیح دی ہے قول ثالث کو مرجوح قرار دیا ہے، نیز
قول ثالث پر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ نزول تیمم کا قصد غزوة المریح میں نہیں پیش آیا کیونکہ مریح مدینہ سے بجانب مکہ واقع
ہے، قوله من جزع ظفار، ظفار بفتح الظاء معنی علی الکسر ہے جیسے قطام، یمن میں ایک شہر کا نام ہے، لفظ جزع جمع ہے جزعہ
کی اس کے معنی ہیں خریز یا مانی یعنی خرہرے اور قیمتی پتھر جو ہر جن سے ہار بناتے ہیں۔

ظفار و اظفار کی تحقیق | بعض روایات میں بجائے ظفار کے اظفار ہے جیسا کہ لسانی میں ہے، شراح نے لکھا ہے
اظفار جمع ہے ظفر کی یہ ایک معروف خوشبو کا نام ہے جس کو قسط اور قسط اظفار بھی کہتے
ہیں۔ جس سے بخور یعنی دھواں دیکھا جاتا ہے، چونکہ وہ ظفر الانسان کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے اس کو اظفار کہتے ہیں،
لیکن جانتا چاہئے کہ اس لفظ کا ذکر دو جگہ آتا ہے ایک یہاں باب التیمم میں دوسرے فصل میں طہ، باب تیمم میں صحیح ظفار
ہے، اور فصل میں بھی روایات میں دونوں طرح آتا ہے، لیکن وہاں صحیح اظفار ہے، ظفار ایک شہر کا نام ہے اور اظفار جس کو
قسط اظفار بھی کہتے ہیں خوشبو کا نام ہے۔

قوله قال حبست الناس وليس معهم ماء یہاں پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس قافلہ نے تعریس اور نزول ایسی جگہ پر
کیوں کیا جہاں پانی نہیں تھا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ تعریس اور نزول بالقصد نہ تھا بلکہ التماس عقد کے لئے مجبوراً ہوا تھا
کذا استفاد من امانی الاحبار غفر الله لعلہ، اور حضرت شیخ کی تقریر بخاری میں اس کی ایک دوسری توجیہ لکھی ہے۔
قوله فضر بوابا یدہم الی الارض، حدیث عمار کے اس طریق میں ضربہ واحدہ مذکور ہے جبکہ اس سے پہلے طریق میں
ضربتین کا ذکر تھا، تیسرا اس طریق میں صحیح الی المناکب والاباط مذکور ہے جس کے بارے میں ابن شہاب کہہ رہے
ہیں ولا یعتبر بهذا الناس یعنی بہت سے فقہاء اس کا اعتبار نہیں کرتے یا اشارہ ضربہ واحدہ کی طرف ہے یعنی بہت
سے علماء اکتفا بضربہ واحدہ کے قائل نہیں یا دونوں کی طرف اشارہ مانا جائے۔

جانتا چاہئے کہ اس طرح کی عبارت ہوتی تو ہے رد اور تضعیف کے لئے لیکن چونکہ کیفیت تیمم کے بارے میں شراح نے
ابن شہاب کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ صحیح الی المناکب والاباط کے قائل تھے اس لئے یہ مطلب لینا شاید صحیح ہو لہذا یہ کہا

لہ چنانچہ حدیث ام عطیہ میں وارد ہے وقد رخص لنا عند الطهور اذا غسلت احدانا من معینہا فی نذۃ من کسبت اظفار
اور ایک روایت میں بجائے کسبت کے قسط ہے اور امام بخاری نے اس پر باب باندا ہے، باب الطیب للعداۃ عند غسلها من المعین یہ سب تفصیل

جائے کہ وہ بطور شکوہ کے کہہ رہے ہیں کہ دیکھئے مسیح الی الناکب والاباط روایت سے ثابت ہے لیکن پھر بھی بہت سے علما اس کے قائل نہیں اور یہ کہا جائے کہ انھوں نے اپنا مسلک بدل دیا ہو پہلے قائل ہوں بعد میں نہ رہے ہوں یا اس کے برعکس و اللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنف کے مسلسل کلام کی تشریح | قال ابو داؤد و کذا اللک رواہ ابن اسحق قال فیہ عن ابن عباس و ذکر

فروبتین کما ذکر یونس اس جملہ میں مصنفؒ نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک سند سے متعلق اور دوسری متن سے، ابن اسحق زہری کے تلامذہ میں سے ہیں ذکر واسطہ و عدم واسطہ میں تلامذہ زہری کا اختلاف چل رہا ہے مصنفؒ فرما رہے ہیں جس طرح صالح بن کیسان نے سند میں ابن عباس کا واسطہ ذکر کیا اسی طرح ابن اسحق نے بھی کیا ہے لیکن دونوں کے متن میں فرق ہے وہ یہ کہ صالح کی روایت میں ضربہ واحدہ مذکور تھا اور ابن اسحق کی روایت میں ضربتین ہے جیسا کہ یونس کی روایت میں بھی ضربتین گذر چکا۔

وقال مالک عن الزہری ۱۱ امام مالک زہری کے چوتھے شاگرد ہیں انھوں نے عبید اللہ اور عمار کے درمیان واسطہ تو ذکر کیا لیکن بجائے عن ابن عباس کے عن ابیہ کا، اور پھر آگے مصنفؒ کہتے ہیں و مشک فیہ ابن عیینہ یہ بھی زہری کے تلامذہ میں ہیں انھوں نے اپنی سند میں واسطہ تو ذکر کیا لیکن اس واسطہ کی تعبیر نہیں کی شک ظاہر کیا کہ وہ عن ابیہ ہے یا عن ابن عباس اور گاہے وہ بدون شک کے عن ابیہ اور کبھی عن ابن عباس کہتے تھے۔

مؤلفہ ولعید کذا حدیث منہم الفوہبتین الامن سمیت من تسمیت کا مصداق مصنفؒ کی بیان کردہ روایات کے مطابق اصحاب زہری میں سے صرف تین ہیں یونس، ابن اسحق اور تميم لیکن حضرت بذر بنی تحریر فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا دعویٰ صرف متفقہ ہے، اس لئے کہ امام بیہقی نے اس میں ابن ابی ذئب اور امام طحاویؒ نے صالح بن کیسان کا اضافہ کیا ہے کہ یہ ہر دو بھی ضربتین کا ذکر کرنے والوں میں سے ہیں۔

تیمم جنب کے بارے میں حضرت ابن مسعودؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کا مباحثہ | ۵ حدیثنا معتمد بن سلیمان الانباری - قولہ قال ابو موسیٰ یا ابا عبد الرحمن الخ اس حدیث میں تیمم جنب کا مسئلہ مذکور ہے، ابو عبد الرحمن عبداللہ

ابن مسعود کی کنیت ہے ابو موسیٰ اشعریؓ نے جو کہ تیمم جنب کے جواز کے قائل تھے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کسی مینی کو پانی نہ ملے تو کیا وہ تیمم کر سکتا ہے، عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا نہیں کر سکتا، اس پر

۱۰ میں کہتا ہوں صالح بن کیسان کی روایت جو ابو داؤد میں ہے اس میں ضربہ واحدہ ہی مذکور ہے جو کہ امام طحاویؒ کو ان کی جو روایت پہنچی ہو اس میں ضربتین ہو اور یہ دونوں روایتیں دو مختلف وقت کی ہوں۔

ابو موسیٰ اشعریؓ نے سورہ مائدہ کی آیت اولہم النساء پیش کی جس سے تیم جنب ثابت ہوتا ہے، اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ بات تو ٹھیک ہے لیکن اگر ہم لوگوں کو تیم جنب کی اجازت دیدیں تو اندیشہ ہے اس بات کا کہ وہ اس میں بے احتیاطی کریں گے جہاں دیکھا کر پانی ٹھنڈا ہے اور سردی ہو رہی ہے بس تیم کرنے لگیں گے فقال لہ ابو موسیٰ انما کرہتم هذا لہذا یعنی ابو موسیٰ اشعریؓ نے فرمایا اچھا! اس وجہ سے فتویٰ نہیں دیتے ہو کیا حضورؐ نے جواز کا فتویٰ نہیں دیا تھا۔ آپ سے زیادہ کون مصلحت میں ہوگا، اور حضرت عمارؓ کی ایک حدیث بیان کی جو انھوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کی تھی یہ پوری حدیث آگے متن میں آرہی ہے جس سے تیم جنب کا جواز ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ حضرت عمارؓ کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو سفر میں ایک کام سے بھیجا تھا مجھے وہاں جنابت لاحق ہوئی اتفاق سے پانی تھا، ہمیں وہ کہتے ہیں میں نے جنابت کی نیت سے تیم کیا (اور یہ مجھے معلوم نہ تھا کہ حدیث اصغر و اکبر دونوں سے تیم کا طریقہ ایک ہی ہے) چنانچہ میں نے زمین میں لوٹ لگائی جس طرح دابہ گھوڑا وغیرہ لگاتے ہیں پھر جب میں سفر سے واپسی پر حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تو اس پر حضورؐ نے ارشاد فرمایا جنابت کے تیم کے لئے ترمخ کی ضرورت نہیں تھی اس کے بعد آپ نے تیم کا جو معروف طریقہ ہے وہ بتلایا، عبداللہ بن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کی یہ پوری بات سن کر فرمایا اقلہ تر عمر لہ یقتنع بقول اعتبار کیا ہمیں دیکھتے ہو حضرت عمرؓ سے حضرت عمارؓ نے جب یہ حدیث بیان کی تھی تو عمرؓ نے اس پر قناعت اور الظہار اطمینان نہیں کیا تھا، اس پر ابو موسیٰ اشعریؓ خاموش ہو گئے، قناعت نہ کرنے کی تشریح آئندہ روایت میں آ رہی ہے

ترتیب استدلال پر اشکال اور اسکی توجیہ | جانتا چاہتے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے عبداللہ بن مسعودؓ کے

سامنے تیم جنب کے جواز پر استدلال میں دو چیزیں پیش کیں، ایک آیت مائدہ دوسرے حدیث عمار، ابوداؤد کی اس روایت میں ترتیب یہ ہے کہ انھوں نے پہلے استدلال بالآیت کیا اس کے بعد استدلال بالحدیث، اولاً جب انھوں نے آیت سے استدلال کیا تو اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کی بات کو تسلیم کر لیا لیکن یہ فرمایا کہ ایک مصلحت سے ہم جواز کا فتویٰ نہیں دیتے، اس ترتیب پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے سامنے جب تیم جنب کے جواز کا اعتراف کر لیا تو پھر ابو موسیٰ اشعریؓ نے اس کے بعد دوبارہ استدلال بالحدیث کیوں کیا اس کی کیا حاجت رہی تھی، دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب عبداللہ بن مسعودؓ نے جواز تیم کا اعتراف کر لیا تھا تو بعد میں

لہ اس سے معلوم ہوا کہ عبداللہ بن مسعودؓ اس آیت کی تفسیر میں امین عباسؓ کی رائے سے متفق ہیں کہ آیت میں لمس سے لمس بالید نہیں بلکہ جماع مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

ابو موسیٰ اشعریؓ نے ان کے سامنے جب حدیث عمارؓ پیش کی تو عبداللہ بن مسعودؓ نے اس استدلال پر نقد کیوں کیا، یہ حدیث بخاری شریف میں بھی ہے ایک جگہ تو اس میں بھی ترتیب استدلال اسی طرح ہے جس طرح یہاں ابوداؤد میں لیکن بخاری کی دوسری روایت میں ترتیب اس کے برعکس ہے اولاً استدلال بالحدیث پھر جب عبداللہ بن مسعودؓ نے اس پر نقد فرمادیا تو ثانیاً ابو موسیٰ اشعریؓ نے استدلال بالآیۃ فرمایا، روایت بخاری کی اس ترتیب پر کوئی اشکال واقع نہیں ہوتا اسی طرح ابوداؤد کی روایت کی تشریح اوپر جس اسلوب سے ہم نے کی ہے اس سے بھی اشکال رفع ہو جاتا ہے اس لئے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے شروع میں جوازِ تیمم کا گواہ اعتراف کر لیا تھا لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی بیان فرمائی کہ فتوے جوازِ غلاف مصلحت ہے، غلاف مصلحت ہونے کی تردید جب ابو موسیٰ اشعریؓ نے حدیث عمارؓ سے کی تو اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کی دلیل پر نقد کر دیا، سوال کا نقد اصل جواز پر نہ ہوا بلکہ انکار مصلحت پر۔

۶۔ حدثنا محمد بن کثیر والعبدی — قوله قال كنت عند عمرو فجاؤا رجل الا یہ وہی حدیث عمارؓ ہے جس کا حوالہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے اپنے استدلال میں دیا تھا، مضمون اس کا یہ ہے۔

تیمم جنب کے بارے میں حدیث عمار ایک مرتبہ ایک شخص حضرت عمرؓ کی خدمت میں آیا اور اس نے تیمم جنب کے بارے میں سوال کیا کہ اگر کسی کو جنابت پیش آئے اور پانی نہ ہو تو کیا تیمم کر سکتا ہے؟ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر خود مجھے اس طرح کی نوبت آئے تو میں جنابت سے تیمم کے نماز نہ پڑھوں گا (گویا وہ تیمم جنب کے قائل نہ تھے) اس سوال و جواب کے وقت مجلس میں حضرت عمارؓ بھی موجود تھے وہ بولے یا امیر المؤمنین! کیا آپ کو وہ واقعہ یاد نہیں کہ ایک مرتبہ مجھے اور آپ کو سفر میں جنابت پیش آگئی تھی اور میں نے ایک خاص قسم کا تیمم کر کے نماز پڑھی تھی پھر سفر سے واپسی پر آپ کے سامنے میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تھا تو اس پر حضورؐ نے مجھے تیمم کر کے بتلایا تھا کہ ایسے کرنا چاہئے تھا زمین پر لوٹ لگانے کی ضرورت، نہیں تھی، لیکن حضرت عمرؓ کو یہ واقعہ ان کے یاد دلانے پر بھی یاد نہ آیا اور فرمایا یا عمار! اتق اللہ، اس پر عمارؓ نے عرض کیا کہ اچھا اگر آپ فرمائیں تو میں اس حدیث کا لوگوں سے ذکر نہ کروں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا یہ تو میں نہیں چاہتا لنویلتک من ذلک ما قولیت تم اپنی ذمہ داری پر اس حدیث کو بیان کرو، واضح رہے کہ یہ وہی ثانی حدیث عمارؓ ہے جس کو شیخین نے میمیں میں لیا ہے جس کو وضاحت سے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

بَابُ التَّيْمُمِ فِي الْحَضَرِ

(۱۱)

کیفیت تیمم کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف تیمم سے متعلق بعض دوسرے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں

مسجد ان کے ایک یہ ہے کہ کیا پانی کے موجود ہوتے ہوئے حالت حصر میں بھی کسی عبادت کے لئے تیمم کر سکتے ہیں؟ حدیث الباقی سے معلوم ہوا کہ ہاں! رد السلام کے لئے تیمم کر سکتے ہیں اس لئے کہ رد سلام ایک فوری چیز ہوتی ہے جس میں تراخی کی گنجائش نہیں ہوتی لہذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں سلام کا جواب طہارت کے ساتھ دوں تو اب ظاہر ہے کہ وضو کرتا رہے گا تو رد کا وقت نکل جائے گا، لہذا تیمم کر کے جواب دیدے۔

حدیث الباب سے امام طحاوی کا ایک استنباط | امام طحاوی نے حدیث الباب سے ایک اور مسئلہ بلکہ قاعدہ کلیہ پر استدلال کیا ہے جس کے صرف

احناف قائل ہیں جمہور نہیں، وہ یہ کہ ہر وہ عبادت جو قانت لا الی خلعت ہو یعنی جس کی قضاء نہ ہو، مثلاً صلوٰۃ الجنائزہ صلوٰۃ العیدین اگر وضو کرنے کی صورت میں دیر ہو جانے کی وجہ سے اس کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے تیمم جائز ہے، شافعیہ وغیرہ کے یہاں چونکہ یہ مسئلہ نہیں ہے اس لئے امام نووی نے حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تیمم کی توجیہ یہ کی کہ یہ تیمم عدم وجدان مار کی وجہ سے تھا لیکن ظاہر ہے کہ یہ واقعہ مدینہ منورہ یعنی حصر اور آبادی کا ہے، وہاں پانی ہونے کا کیا مطلب فعل النذوی لم یجمل علی ذلک الاضواء مذہبہ، اس سلسلہ میں اور بھی بعض آثار صحابہ ہیں جن سے ہمارے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

تیمم فی الحصر کے اسباب اور صورتیں مع اختلاف ائمہ | اس کے بعد جانتا چاہیے کہ ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے یعنی تیمم فی الحصر یہ طویل الذیل اور تفصیل طلب ہے سو اس کے مختلف اسباب اور وجوہ ہو سکتی ہیں، اور وہ ہمارے تتبع کے اعتبار سے چار ہیں۔

الوجہ الاول: عدم وجدان الماء، حنفیہ کے یہاں عدم وجدان مار کی وجہ سے شہر میں تیمم کر سکتا ہے یا نہیں؟ بعض متون احناف سے معلوم ہوتا ہے عدم وجدان الماء فی الحصر معتبر نہیں کیونکہ یہ بہت نادر ہے، صاحب ہدایہ کا میلان اسی طرف ہے اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ نادر ہے لیکن اتفاقاً ایسا ہو جائے تو راجح قول کی بنا پر ہمارے یہاں جائز ہے، در مختار میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے اور لامح میں حضرت گنگوہی کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اور وہی ائمہ

لہ نیز حنفیہ کے پاس اس سلسلہ میں حضرت عمر اور ابن عباس کا اثر بھی موجود ہے ابن عباسؓ فرماتے ہیں اذ اذ فجاؤک جنائزۃ وانت علی غیو طہارۃ فتیمم طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے اور اسی طرح امام نسائی نے کتاب المغنی میں اس کو روایت کیا ہے، اثر ابن عمرؓ میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ ان کو جنائزہ کی نماز پڑھنی تھی اور پہلے سے با وضو نہ تھے انہوں نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی امام بیہقیؒ نے اس کو صرفۃ السنن میں متعدد طرق سے ذکر کیا ہے، (کذا فی المنہل)

ثلاثہ کا مذہب ہے لیکن ان کے یہاں وجوب اعادہ میں اختلاف ہے یعنی جب پانی لمبا نہ ہو تو اعادہ صلوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ امام احمدؒ کے اس میں دونوں قول ہیں کما فی النسخ لیکن الروض المربع میں عدم وجوب اعادہ کی تصریح ہے اور امام مالکؒ کے بھی رائج قول عدم اعادہ ہی ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے البتہ امام شافعیؒ وجوب اعادہ کے قائل ہیں، فالأئمة الثلاثة فی جانب والامام الشافعی فی جانبہ۔

الوجہ الثانی تیمم فی المحضر لاجل المرض، ایک شخص مریض ہے اس کو استعمال مار یا حرکت وغیرہ کی وجہ سے اشتداد مرض کا اندیشہ ہے سو ایسا مریض جمہور علماء و منہم الأئمة الثلاثة حنفیہ مالکیہ حنابلہ کے نزدیک تیمم کر سکتا ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف اشتداد مرض کا اندیشہ کافی نہیں تا وقتیکہ تلف نفس یا تلف عضو کا خوف ہو (کما فی الہدایہ) لیکن کتب شافعیہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف تلف کی قید ان کے یہاں بھی نہیں ہے، لہذا وہ بھی اس مسئلہ میں جمہور ہی کیساتھ ہوئے، داؤد ظاہری کے نزدیک تیمم لاجل المرض مطلقاً جائز ہے خواہ استعمال مار منہر ہو یا نہ ہو، اور یہی امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے، کما فی الصغی۔

الوجہ الثالث تیمم الجنب لاجل البرد یعنی پانی کے موجود ہوتے ہوئے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیمم کرنا، اس مسئلہ پر مصنفؒ نے آگے چل کر مستقل باب باندھا ہے باب اذا خاف الجنب البرد یتیمم اس مسئلہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک تو ایسے شخص کے لئے تیمم ہی ضروری ہے البتہ حنفیہ میں سے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ سردی کی وجہ سے جنبی کا تیمم کرنا معر میں جائز نہیں خارج معر جائز ہے کیونکہ شہر میں گرم پانی کا انتظام ہو سکتا ہے بخلاف صحرا کے، پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص نے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو پھر زوال عذر کے بعد غسل کر کے اعادہ صلوٰۃ واجب ہے نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک واجب نہیں، اور امام شافعیؒ کے یہاں واجب ہے، وعن احمد روایتان، لیکن الروض المربع میں صرف عدم وجوب اعادہ مذکور ہے، لہذا اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ ایک طرف ہوئے اور امام شافعیؒ ایک طرف یہ تو مذاہب ہوئے ائمہ اربعہ کے، اور عطاء ابن ابی رباح وحسن بصری کے نزدیک اصل مسئلہ میں اختلاف ہے ان کے یہاں تیمم الجنب لاجل البرد مطلقاً جائز نہیں، بل یجب الغسل وان مات۔

۱۰ مٹی بدایہ لکھتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک قصین المار فی المعرد واجب ہے اور یہ کہ اجرت دیکر حرام میں غسل کرے اور اصحاب المغسل کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ اجرة بعد الفراغ عن الغسل لیتے ہیں لہذا اگر اس کے پاس اس وقت اجرة نہ ہو تو عذر کرے اسی لئے کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف اختلاف زمان ہے نہ کہ اختلاف برہان، لیکن اس طرح کے مسائل میں عمل کرنے کیلئے ارباب فتویٰ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

تنبیہ: حضرت شیخ قدس سرہ نے حاشیہ بزل میں بحوالہ معنی و معنی اس مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ صاحبین کو بھی ذکر فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اعادہ واجب ہے لیکن صاحبین کا یہ مذہب باوجود کافی تتبع کے کہیں نہیں ملا۔ شرح وقایہ اور اس کے حاشیہ میں یہ قاعدہ کلیہ لکھا ہے کہ وہ عذر جو تیمم کے لئے بیہوش ہوتا ہے کبھی من جانب اللہ ہوتا ہے جیسے مرض، برد اور خوف عطش وغیرہ اس صورت میں تیمم جائز ہے اور بعد میں اعادہ واجب نہیں اور جو عذر من جانب العباد ہو جیسے وہ شخص جو کفار کے قبضہ میں قید ہو جو اس کو دشمنوں سے روکتے ہوں یا محبوس فی السبیل وغیرہ ان صورتوں میں تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہے لیکن زوال مانع کے بعد اعادہ واجب ہے، یہ تیمم کے جملہ مسائل و اختلافات ائمہ مراجعۃ الی الکتاب کے بعد امتیاز کیساتھ ذکر کئے گئے ہیں انشاء اللہ تعالیٰ تحقیق ہوگی۔

الوجه الرابع: وہ صورت جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی وہ تیمم جو اس عبادت کے لئے کیا جائے جو فائت الای قفل ہو جس کی تشریح باب کے شروع میں گذر چکی۔

۱- حدثنا عبد الملك بن شعيب — قوله دخلنا على ابي الجهم بن الحارث بن القصة الانصاري الوالجهمي كنية ہے ان کے نام میں اختلاف ہے بعض نے کہا ان کا نام حارث بن القصة ہے لہذا لفظ بن جو الوالجهم اور حارث کے درمیان تن میں ہے وہ غلط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے اس کے بعد جاتا چاہئے کہ یہ نام اسی طرح مصغراً بخاری کی روایت میں بھی ہے اور مسلم میں بجائے مصغر کے مکبر یعنی الوالجهم واقع ہے حافظ کہتے ہیں کہ یہ تحریف ہے اور صحیح بالتصغیر ہے ان کی روایت صحاح ستہ میں دو جگہ آتی ہے، ایک یہاں رد السلام میں اور دوسرے مرد بین یدی المصلی یعنی ابواب السترہ میں علامہ عینی دیکھتے ہیں کہ صحابہ میں ایک شخص اور ہیں جن کی کنية الوالجهم (مکبراً) ہے اور ان کا نام عامر بن حذیفہ ہے یہ الوالجهم وہی ہیں جن کے بارے میں حدیث میں آتا ہے اشرفی جانی جانیہ ابی جهم الوالجهم کی اس حدیث میں ضربہ داعدہ مذکور ہے، حضرات شیخین امام بخاری و مسلم جو نکتہ ضربہ داعدہ کے قائل ہیں اس لئے ان دونوں نے بھی اس روایت کو اپنی صحیح میں لیا ہے،

۲- حدثنا احمد بن ابراهيم الموصلي — قوله وكان من حديثه يومئذ حديثه کی ضمیر ابن عمر کی طرف راجع ہے نہ کہ ابن عباس کی طرف، گوسایق کلام دونوں کو مختل ہے، لیکن دوسری روایات کے پیش نظر یہ متعین ہے کہ یہ ضمیر ابن عمر ہی کی طرف راجع ہے۔

قال ابو داود سمعت احمد بن حنبل قال اس حدیث ابن عمر میں ضربتین مذکور ہے اسی طرح بجائے کھین کے ذرا عین ہے میسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے مگر اس پر مصنف کلام کر رہے ہیں کہ امام احمد فرماتے ہیں محمد بن ثابت کی یہ حدیث منکر ہے، اور پھر آگے مصنف فرماتے ہیں محمد بن ثابت تابع سے اس کو مروی نقل کرنے میں مستقر

کیفیت تیمم میں حنفیہ کی دلیل
اور مصنف کا اس پر نکتہ

ہیں، اس میں کسی نے ان کی متابعت نہیں کی، محمد بن ثابت کے علاوہ نافع کے دوسرے تلامذہ نے اس کو موقوفاً علی ابن عمر روایت کیا یعنی فعل ابن عمر قرار دیا، حضرت نے بدل میں اس پر تفصیلی کام فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد بن ثابت ثقہ ہیں اور زیادۃ الثقة مقبول ہے۔

۳۔ حدیثنا جعفر بن مسافرؒ یہ مذکورہ بالا حدیث ابن عمر کا دوسرا طریق ہے اس میں نافع سے روایت کرنے والے ابن الہادیوں اور گزشتہ روایت میں محمد بن ثابت تھے، ان دونوں میں حق کے اعتبار سے فرق ہے وہ یہ کہ پہلی روایت میں ضربین مذکور تھا اور اس میں ضربہ واحدہ مذکور ہے، بظاہر مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حدیث ابن عمر جو مرفوعاً ہے اس میں ضربہ واحدہ ہے اور حدیث ابن عمر جو موقوفاً ہے اس میں ضربین مذکور ہے، محمد بن ثابت نے ابن عمر کی ضربین والی روایت کو مرفوعاً نقل کر دیا۔

باب الجنب یتیم

(۵۱)

جنابت کے لئے یتیم با اتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے اس میں بعض علماء کا اختلاف منقول ہے جو یتیم کی ابحاث عشرہ میں سے بحث عاشریں گذر چکا۔

تشریح حدیث

۱۔ حدیثنا عمرو بن عون — قوله قال اجتمع غنیمةؒ غنیمہ غنم کی تفسیر ہے جو یہاں تقیل کے لئے لائی گئی ہے، مفسرین حدیث یہ ہے کہ ابوذر غفاریؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ کچھ بکریاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں جمیں ہو گئیں (محکم ہے یہ بکریاں آپ ہی کی ملک ہوں یا بیت المال منورہ کی ہوں لیکن آگے متن میں آ رہا ہے کہ مسدود کی روایت میں غنیمۃ بن الصدفۃؓ ہے) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ان بکریوں کو کسی گاؤں میں لے چلے جاؤ (تاکہ بکریوں کے رہنے اور گھاس پانی کی سہولت رہے، یہ وجہ تو محض احتمال عقلی ہے آگے روایت میں اس کی علت دوسری مذکور ہے، یعنی ابوذرؓ کو دیسہ کی آب و ہوا کا موافق نہ آنا) حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں میں ان بکریوں کو لیکر مع اپنے اہل و عیال کے قرہ ربذہ میں چلا گیا اور بکریوں کی نگرانی و خدمت کے لئے وہیں قیام اختیار کر لیا، تو وہاں دوران قیام مجھ کو جنابت بھی پیش آئی اور کئی دن گذر جاتے کہ غسل کے لئے پانی نہ ملتا (اور یہ یتیم کو کہے کے نماز پڑھ لیتے جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے) مگر ان کو مسئلہ کی تحقیق ہونے کی بنا پر یتیم جنابت پر انشراح نہیں تھا جس کی وجہ سے طبیعت پر بوجھ محسوس کر رہے تھے، وہ فرماتے ہیں اسی کشمکش کی حالت میں مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں حاضر ہوا، چونکہ یہ بغیر اطلاع اور بغیر حضور کی طلب کے آئے تھے، اس لئے خاموش کھڑے ہو گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دریافت کرنے پر بھی خاموش رہے

اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَا تَغْتَسِلُ الْوُجُوہَ دُحْمًا کو تیری ماں روئے اور تیری ماں کے لئے خسارہ ہو) اس سے مقصود بد دعا کرنا نہیں ہے بلکہ صرف اظہار ناگاری ہے، بظاہر یہ اس لئے کہ اول تیمم کا مسئلہ معلوم کئے بغیر چلے گئے جس کی بنا پر وہاں کشمکش کی حالت میں اسے دوسرے یہ کہ جس کام پر مامور فرمایا تھا وہاں سے بغیر طلب و اجازت کے چلے آئے فَدَعَا بِنَارِ سَوْدَاءَ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے غسل کے لئے ایک گھرے میں پانی منگایا اور چونکہ وہاں کوئی باقاعدہ غسل کی جگہ نہ تھی اسی وقت پر پردہ کی آڑ میں غسل کیا، اس طور پر کہ ایک طرف سواری کو بٹھالیا اور دوسری طرف وہ جاریہ کپڑا لیکر کمر ہی ہو گئی مَكَانِي اَلْقَيْتُ عَنِّي جَبَلًا یعنی غسل کے بعد میں نے اپنی طبیعت میں ایسا ہلکا پن محسوس کیا جیسے میں نے اپنے اوپر سے پہاڑ اتار کر رکھ دیا ہو۔

تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے کی دلیل | فقال القعيد الطيب وضوء المسلم ولو اني عشر سنين آتني ان کو ہمیشہ کے لئے ایک مسئلہ بتلایا کہ پانی ہونے کے وقت معید طیب وہی کام کرتا ہے جو وضو اور غسل ابتدا تیمم سے طہارت حاصل ہونے میں آدمی کو کوئی شک و شبہ ہونا چاہئے۔ امام خطابؒ فرماتے ہیں اس حدیث سے حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ تیمم وضو کے حکم میں ہے کہ جس طرح ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، اسی طرح تیمم سے بھی اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کو فہم اور جہور کے ساتھ ہیں۔

شرح السند | جاتا چاہیے کہ حدیث الباب کی سند ہمارے نسخہ میں اس طرح ہے حدثنا عمرو بن عون ناخالد الواسطي ح وحدثنا مسدد قال ناخالد اور بعض نسخوں میں حار تھوئل نہیں ہے، بلکہ اس طرح ہے، حدثنا عمرو بن عون و مسدد قال ناخالد اور ہونا بھی اسی طرح چاہئے، بظاہر حار تھوئل کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ یہ دو مختلف مسندیں ہیں جن کو الگ الگ بیان کیا جائے بلکہ مصنف کے استاد دو ہیں عمرو بن عون اور مسدد یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایک ہی استاد یعنی خالد واسطی سے، اور ہمارے نسخہ کے اعتبار سے مصنف کے دونوں استادوں میں تعبیر کا بھی کوئی فرق نہیں البتہ بدل کے حاشیہ پر ایک نسخہ کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں عمرو بن عون کے بعد بجائے نا کے اخیر نام ہے، اس صورت میں فرق تعبیر کی وجہ سے حار تھوئل لانا درست ہو جائیگا

لے جانا چاہئے کہ یہ حدیث مسند احمد صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم میں بھی ہے اور ترمذی میں مقبلاً اور حاکم فرماتے ہیں شیخین نے اس کی تخریج اس لئے نہیں کی کہ اس حدیث کو عمرو بن مجعدان سے ابو قتادہ کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، صاحب مہل کہتے ہیں حافظ منذریؒ نے تہذیب السنن میں امام ترمذیؒ سے اس حدیث کی تعبیر نقل کی ہے لیکن ہمارے پاس ترمذی کے موجودہ نسخہ میں اس کی تعبیر نہیں بلکہ تحسین ہے، ممکن ہے ان کے پاس جو نسخہ ہو اس میں تصحیح ہو۔

اس لئے کہ عمر بن عون اور مسدد دونوں کے استاد گویا ایک ہی ہیں لیکن ان میں سے ایک اپنے استاد سے بطریق تہذیب نقل کر رہا ہے اور دوسرا بطریق اخبار اور اخبار و تخریص کے فرق کا وجہ سے مصنف بعض مرتبہ حار تحویل لے آتے ہیں۔

۲۔ حدثنا موسى بن اسماعيل — قوله فقال لي اشرب من البانها واشك في ابوالها حضرت ابو ذر فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ان ابل و غنم کا دودھ پینے کا حکم فرمایا، اور راوی کہتا ہے کہ ذکر بول میں مجھے شک ہے، بظاہر یہ شک حماد کی جانب سے ہے اس لئے کہ آگے چل کر مصنف فرما رہے ہیں قال ابو داؤد ورواه حماد بن زيد عن ايوب بن عبد الله بن ابوالها یعنی اس حدیث کو ایوب سے حماد بن زید نے روایت کیا تو انہوں نے ابوالها کو ذکر نہیں کیا، نیز مصنف کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ سند کے شروع میں جو حماد مذکور ہیں وہ حماد بن سلمہ ہیں۔

قوله هذا انيس بصحيح یعنی اس حدیث میں ابوالحال کا ذکر صحیح نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو ذر کو صرف شرب البان کا حکم دیا تھا و لیس فی ابوالها الاحديث انش یعنی جس حدیث میں البان کے ساتھ شرب ابوالحال کا بھی ذکر ہے وہ دوسری حدیث ہے جس کے راوی حضرت انش ہیں۔ مصنف کا اشارہ اس سے حدیث الرزین کی طرف ہے جو کہ مشہور ہے اور صحیح و دیگر اکثر کتب صحاح میں مذکور ہے۔

قوله تفرد به اهل البهوت اس کا تعلق حدیث انس سے نہیں بلکہ حدیث الباب حدیث ابو ذر سے ہے۔ بول ماکول اللحم کی طہارت و نجاست میں اختلاف باب الاستبراء من البول میں گذر چکا۔

بَابُ إِذَا خَافَ الْجَنْبَ الْبَرْدَ أَيَّتِمَمَ

(۳)

اس ترجمہ الباب کا حوالہ اور جو مسئلہ اس میں مذکور ہے وہ مع اختلاف ائمہ یا تفصیل باب الیتیم فی المحضر میں گذر چکا۔

۱۔ حدثنا ابن المنذر عن عمرو بن العاص قال احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل اس کو غزوہ کہنا نو سہ ہے اس لئے کہ مشہور قول کی بنا پر غزوہ تو وہ ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شرکت ہو اور جس میں آپ کی شرکت نہ ہو وہ سر یہ ہے، اور اس میں آپ کی شرکت نہ تھی، لیکن یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں، یہ سر یہ سر یہ ابن العاصی کے نام سے معروف ہے جو جمادی الاولیٰ شہدہ میں بھیجا گیا تھا، امیر سر یہ عمر بن العاص ہی تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین سو سر بر آوردہ مہاجرین و انصار کا امیر بنا کر مشرکین کے قبائل لخم و جذام وغیرہ کے مقابلہ میں بھیجا تھا، یہ مقابلہ موضع سلاسل میں ہوا۔ سلاسل ایک چشمہ (کنواں) کا نام ہے اس کے اور مدینہ کے درمیان دس دن کی مسافت ہے۔ اس لئے اس کو غزوہ ذات السلاسل کہتے ہیں۔ بعض نے اس کی وجہ تسمیہ یہ لکھی ہے کہ اس لڑائی میں مشرکین نے آپس میں ایک کو دوسرے سے باندھ لیا تھا تاکہ ان میں سے کوئی

بھاگ نہ سکے، اور بعض کہتے ہیں کہ اس میدان میں ریت کے ٹیلوں کا سلسلہ دور تک چلا گیا ہے جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور جو پاؤں کی زنجیر (سلسلہ) کی طرح آگے قدم بڑھانے سے مانع ہوتے ہیں اس لئے ان ٹیلوں کو ذات السلاسل کہا جاتا ہے۔

شرح حدیث | مضمون حدیث یہ ہے عمرو بن العاص فرماتے ہیں کہ مجھ کو اس غزوہ میں ایک سردی کی رات میں اختلام ہوا (ظاہر ہے کہ گرم پانی کا انتظام وہاں کہاں تھا) پس مجھے اندیشہ ہوا کہ اگر میں نے ٹھنڈے پانی سے غسل کیا تو ہلاک ہو جاؤں گا اس لئے تیمم کر لیا اور اسی تیمم سے اپنے امحلاب کو مسح نماز پڑھائی۔ سفر سے واپسی پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا گیا اس پر آپ نے ان سے فرمایا کہ تم نے حالت جنابت میں نماز پڑھا دی؟ آگے مضمون حدیث واضح ہے۔

مولدہ ولید بقل شیخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت اور تقریر سے جواز تیمم للجنب لاجل البرد معلوم ہو گیا۔ لیکن یہاں پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے آپ نے صلیت باصحابك طافت جنت کیوں فرمایا، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید آپ کا ان سے یہ فرمانا امتحان ہو کہ دیکھیں کیا جواب دیتے ہیں چنانچہ ان کے جواب پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے۔ اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہوا یعنی امامۃ التیمم للتوضیئ ہو کہ اگر اربعہ کے نزدیک جائز ہے لیکن امام مالک کے نزدیک اس میں کراہت ہے، البتہ امام حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

۲۔ حدثنا معتمد بن سلیمان المرادی قال یہ حدیث سابق کا دوسرا طریقہ ہے، گذشتہ سند میں یزید بن ابی حبیب سے روایت کرنے والے یحییٰ بن ایوب ہیں اور اس میں عمرو بن الحارث۔

قولہ فغسل مغابنہ ووضوءاً وضوءاً للصلوة ان دونوں روایتوں میں بڑا فرق ہے، پہلی روایت میں یہ تھا کہ انھوں نے تیمم کر کے نماز پڑھائی اور اس دوسری روایت میں تیمم کا ذکر نہیں بلکہ یہ ہے کہ انھوں نے غسل مغابن (یعنی استنجاء بالماء) اور وضوء کیا، یہ بڑے اشکال کی بات ہے اس لئے کہ تیمم تو جنابت کے لئے کافی ہو سکتا ہے لیکن وضوء غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتی یہ کسی کا بھی مذہب نہیں، ہر حال ان دونوں روایتوں میں اختلاف ہو گیا، امام بخاری نے ذکر تیمم والی روایت کو ترجیح دی ہے اور اسکی کو صحیح بخاری میں تعلیقاً لیا ہے، امام بیہقی فرماتے ہیں یہ تحمل اللہ جمعہما یعنی احتمال ہے کہ غسل مغابن کے ساتھ وضوء اور تیمم دونوں کیا ہو امام نووی کا فرماتے ہیں یہی توجیہ صحیح اور متعین ہے اور امام ابو داؤد کا میلان امام بخاری کی رائے کی طرف معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ انھوں نے آگے چل کر ذکر تیمم کو حسان بن عطیہ کے طریق سے مؤید کیا ہے۔ مغابن کہتے ہیں مواضع و سطح و قوین یعنی بدن کے وہ حصے جہاں شکن اور جوڑ ہونے کی وجہ سے میل جمع ہو جاتا ہے جیسے ابطین و اصول فخذین، یہاں اصول فخذین ہی مراد ہے اور اس کے ارد گرد اسی لئے ہم نے اس کا ترجمہ استنجاء سے کیا ہے۔

باب فی المجرور یتیم

(۱۱)

یہاں پر تین نسخے ہیں، ہمارے نسخہ میں مجروح ہے اور ایک نسخہ میں المجرور ہے یعنی وہ شخص جس کو جدری ہو، جدری چمک کو کہتے ہیں سارے بدن میں چھوٹی چھوٹی پھنسیاں نکل آتی ہیں، قبل اذل من عذب بہ قوم فزول
۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل رحمہ اللہ مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابر فرماتے ہیں ہم ایک سفر میں تھے ہمارے ایک ساتھی کے سر پر پتھر آکر لگا جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا، پھر اتفاق سے ان کو اقسام بھی ہو گیا، ان صحابی نے اپنے رفتار سے معلوم کیا کہ کیا میرے لئے تیمم کی گنجائش ہے؟ انہوں نے کہا پانی موجود ہے اور اس کے استعمال پر قدرت بھی ہے لہذا کوئی گنجائش نہیں چنانچہ ان صحابی نے غسل کیا جس سے دماغ کے اندر پانی پہنچا اور انتقال ہو گیا، واپسی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر کی گئی اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں سے سخت ناگواری کا اظہار فرمایا اور فرمایا قتلہم قتلهم اللہ ان ہی لوگوں نے اس شخص کو مارا ان کا ناس ہو، اس میں ہلاکت کی نسبت لوگوں کی طرف کی گئی ہے اس لئے کہ بظاہر ہی لوگ ان صحابی کی موت کا سبب بنے تھے۔

قوله فأنشأنا شفاءً للوحي السؤال جزی نیست عاجز اور نادائق کی شفا و اہل علم سے معلوم کرنے میں ہے، یعنی کے معنی میں عدم قدرت علی الکلام، یہاں اس سے مراد عدم علم ہے اس لئے کہ یوں لانا اسی کو چاہئے جس کو معلوم بھی ہو۔
بذل میں لکھا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر مفتی کے خطا غلط فتویٰ دینے کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو اس میں قصاص یا دیت نہیں ہے، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں ابن الصلاح محدث سے نقل کیا ہے کہ اگر مستفتی کسی شخص کے فتوے پر کوئی چیز تلف کر دے اور پھر بعد میں فتوے کا خطا ہو نا معلوم ہو تو اس صورت میں مفتی ضامن ہو گا بشرطیکہ وہ مفتی افتار کا اہل ہو، ورنہ ضمان نہیں کیونکہ اس دوسری صورت میں تفسیر مستفتی کی طرف سے

لہ بخاری شریف کتاب الاحکام میں ابن عمر کی ایک حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خالد بن الولید نے بعض قیدیوں کو اجتہاداً غلطی سے قتل کر دیا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا اللہم افرأی الیك متابع خالد بن الولید اس پر شراہ لکھتے ہیں واما العواقب لانه كان مجتهداً واتفقوا علی ان القاضی اذا قضی بجهرا و بخلاب ما علیہ اهل العلم فحكمه مردود۔ فان كان علی وجه الاجتهاد وخطا كما صنع خالد فالاثم ساقط والضمان لازم فان كان الحكم فی قتل فالذیة فی بیت المال عند ابی حنیفة ولعمدہ علی عاقلته عند الشافعی والی یوسف ومعتدہ، لیکن ان دونوں قصوں میں مباشر اور متسبب کا فرق ہے، ابو داؤد کی روایت میں یہ مسئلہ بتانے والے متبہ تھے، اور حضرت (بقیہ برہان)

سے ہے اور ابنِ رسلان کہتے ہیں جو شخص منصبِ افتاء پر قائم ہو اور اس میں شہرت یافتہ ہو تو اس صورت میں مستفی کی
تفسیر نہیں۔

قولہ انما کان یغنیہ ان یتیمود یعی او یعیب، آپ نے فرمایا اس شخص مذکور کو یہ کرنا چاہئے تھا کہ تیم کرتا اور
زخمی سر پر پٹی باندھ کر اس پر مسح اور باقی بدن کا غسل کرتا۔

مسئلہ ثابتہ بالحدیث میں اختلافِ علماء

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص کو غسل کی حاجت ہو اور اس کے بدن کا بعض حصہ زخمی ہو تو اس زخمی حصہ کو نہ دھوئے
بلکہ اس کی نیت سے تیم کرے اور بدن کے صحیح حصہ کو پانی سے دھوئے یہی مذہب ہے امام شافعی و امام احمد کا جیسا کہ
مفتی وغیرہ کتب فقہیہ میں ہے، اور حنفیہ و مالکیہ فرماتے ہیں بدن کے اکثر حصہ کا اعتبار ہوگا، اگر وہ جرح ہے تو صرف
تیم کرے اور اگر بدن کا اکثر حصہ صحیح ہے تو اس حصہ کا غسل کرے اور باقی کا مسح، غسل اور تیم کو جمع نہیں کیا جائیگا
اور اگر جرح و صحیح دونوں حصے برابر ہوں تو اس تسادی کی صورت میں ہمارے یہاں دونوں روایتیں ہیں، ایک یہ
کہ صرف تیم کرے دوسری یہ کہ صحیح کا غسل اور جرح کا مسح، اور کتب مالکیہ و سنی وغیرہ میں اس مسئلہ میں بڑی تفصیل
لکھی ہے، نیز لکھا ہے کہ جن صورتوں میں تیم کا حکم ہے ان میں اگر تمام جسم کا غسل کرے تو کافی ہو جائے گا، لیکن اگر صحیح کا
غسل اور جرح کا مسح کرے تو یہ بھلائے تیم کے کافی ہوگا اور ہر کیفیت جمع بین الغسل والتیم ان کے یہاں نہیں ہے۔

اس حدیث میں چونکہ جمع بین الغسل والتیم مذکور ہے اس لئے
حنفیہ کی طرف سے حدیث کا جواب

یہ حنفیہ و مالکیہ کے خلاف ہوئی، جواب یہ ہے کہ اس
حدیث کی اگرچہ ابنِ السکون نے تفسیر کی ہے لیکن دارقطنی اور بیہقی نے تضعیف کی ہے بیہقی نے متعدد طرق سے تخریج کے
باوجود اس کی تضعیف کی ہے اور امام نووی نے تو لکھا ہے امتنعوا علی ضعفہ، دراصل اس حدیث کے متن میں رواۃ
کا اختلاف واضطراب ہے بعض رواۃ نے اس میں جمع بین الغسل والتیم ذکر کیا ہے اور بعض نے صرف غسل، چنانچہ
زہیر بن خریق نے جب اس حدیث کو عطار سے نقل کیا تو جمع بین الغسل والتیم ذکر کیا، لیکن اول تو زہیر بن خریق
ضعیف ہیں، ثانیاً یہ کہ عطار کے دوسرے تلامذہ نے ان کی مخالفت کی چنانچہ ادراعی اس حدیث کو عطار سے بلافا
رایت کرتے ہیں اور اس میں صرف غسل کا ذکر ہے تیم کا نہیں جیسا کہ باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے، اسس کا
جواب ایک اور بھی ہو سکتا ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے وہ یہ کہ اس حدیث کی تاویل کیجائے کہ ان
یتیمود یعی میں واو بمعنی او لیا جائے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے شخص مذکور کے لئے محصول

(بیگزشتہ) خلاۃً مباشرہً کو بعض جگہ دونوں حکم ایک ہو جائے گا، لیکن فی الاشباہ والنظائر وکافی مسئلہ قطاع الطريق فی اکثر وغیرہ مباشرہً کا مباشرہً والشرعائی اعلم

طہارت کے دو طریقے ذکر فرمائے ایک یہ کہ صرف تیمم کرے دوسرے یہ کہ سر پر پٹی باندھنے کے بعد اس پر مسح کرے اور باقی بدن کو دھوئے یعنی آپ کی مراد یہ نہیں کہ دونوں کو جمع کیا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب اس قسم کی صورت پیش آئے تو یا صرف تیمم کیا جائے یا صرف غسل و مسح، جیسا کہ حنفیہ مالکیہ کے یہاں ہے کہ ایک صورت میں تیمم اور ایک صورت میں غسل۔

کیا حدیث الباب پر مصنف نے سکوت فرمایا ہے واضح ہے کہ یہ حدیث جو کہ شافعیہ کے موافق پڑتی ہے امام نووی نے تو اس کا ضعف تسلیم کر لیا ہے لیکن شیخ ابن حجر کی شافعی اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا یہ حجت ہے۔ طاعنی قاری فرماتے ہیں امام ابو داؤد کا سکوت دوسرے محدثین کی تضعیف مرتج کا معنی بلکہ نہیں کر سکتا، آخر کتب ہے ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے اس لئے کہ مصنف نے اس میں اختلاف روایت کو ذکر کیا ہے، اولاً بایں سند روایت کیا عن الزبیری عن خریق عن عطاء عن جابر اور اس میں جمع بین الغسل والتیمم مذکور ہے پھر مصنف نے اس کو ذکر کیا عن الادزعی انہ بلغہ عن عطاء بن ابی رباح عن ابن عباسؓ، اس میں جمع بین الغسل والتیمم نہیں ہے بلکہ صرف غسل ہے لہذا اس حدیث میں بظاہر سنداً و تواتراً و طرقاً اضطراب ہوا، پس اب یہ کہنا کہاں صحیح ہے کہ مصنف نے اس پر سکوت فرمایا ہے، امام ابو داؤد کا عموماً وہ طرز نہیں ہے جو امام ترمذیؒ کا ہے کہ مراۃ روایت پر نقد کریں بلکہ مصنف کا تو منبع بتاتا ہے کہ وہ روایت پر نقد کر رہے ہیں یا سکوت خوب سمجھ لیجئے۔

۲۔ حدثنا نصر بن عاصم۔ قوله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اس طريق في صرف واقعہ کا ذکر ہے اور یہ نہیں بتایا گیا کہ حضور نے ان کو کس چیز کا حکم فرمایا غسل یا تیمم یا ہر دو کا، لیکن بذل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اسی سند سے ابن ماجہ میں بھی ہے اور اس میں ایک زیادہ ہے جو ابو داؤد میں نہیں قال عطاء بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو غسل جسده دتوك رأسه وحيث اصابه الجواحة، دیکھئے اس حدیث میں صرف غسل کا ذکر ہے، جمع بین الغسل والتیمم نہیں اور دیکھئے بھی جمع بین الغسل والتیمم کا خلاف قیاس ہونا ظاہر ہے کیونکہ اس میں نائب اور اصل دونوں کا اجتماع ہے۔

۴ باب فی التیمم بعد ما یصلی فی الوقت

یعنی ایک شخص نے عدم وجہ ان مار کی وجہ سے تیمم کر کے نماز ادا کر لی اس کے بعد نماز کے وقت میں پانی دستیاب ہو گیا تو کیا اس صورت میں نماز کا اعادہ ہے؟ اتفاقاً اگر اربعہ نماز کا اعادہ نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے عطار

طاؤس، زہری وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے، اور اگر پانی حاصل ہو خروخ وقت کے بعد تو پھر بلا خلاف اعادہ واجب نہیں۔

مسئلہ الباب کی متعدد صورتیں اور ہر ایک کا حکم | یہاں دو صورتیں اور ہیں، ایک یہ کہ تیمم کے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے پانی ہلجائے اور دوسری یہ کہ اشار نمازیں پانی میسر ہو جائے، پہلی صورت میں باتفاق ائمہ اور بعد وجہ و علما و تیمم باطل ہو جائے گا، وضو سے نماز پڑھنا ضروری ہے البتہ داؤد ظاہری اور ابو سلمہ بن عبد الرحمن کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں وضو کی حاجت نہیں اسی تیمم سے نماز پڑھ لے اس لئے کہ تیمم اس کی صحت کے شرائط پائے جانے کے بعد کیا گیا تھا جو ایک عمل ہے اور ابدال عمل جائز نہیں، قال تعالیٰ: لَا تَجْلُوا اَعْمَالَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ اور دوسری صورت یعنی جب اشار منقوۃ میں پانی ملے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام ابو حنیفہ و احمد کے یہاں تیمم باطل ہو جائے گا، امام شافعی و امام مالک کے نزدیک باطل ہو گا، مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں بعض اجماعی اور بعض مختلف فیہ۔

عن ابی سعید الخدری خرج رجلاً فی الخمر وحدثت فیہ وہی صورت مذکور ہے جو ترجمہ الباب میں ہے کہ دو شخصوں نے ایک سفر میں پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کر کے نماز ادا کر لی، پھر وقت کے اندر ان کو پانی مل گیا، ایک نے ان میں سے وضو کر کے نماز کا اعادہ کیا اور دوسرے نے نہیں کیا، پھر سفر سے واپسی پر انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، فقال لِلَّذِی لَمْ یُعِدْ اَصَبَتْ السَّنَةُ یعنی آپ نے اس شخص سے جس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا فرمایا تو نے طریقہ مشروع کے مطابق کیا، اور دوسرے شخص سے آپ نے فرمایا تیرے لئے دو ہر اثواب ہے تیمم کے ذریعہ فرض ادا ہو گیا، اور دوسری نماز جو وضو سے پڑھی وہ نفل ہوگی، یہ حدیث ائمہ اربعہ کے موافق اور عطاء وغیرہ کے خلاف ہے۔ قال ابو داؤد وغیرہ این نافع یرویہ مصنف اختلاف فی السند کو بیان فرما رہے ہیں وہ یہ کہ لیث کے بعض تلامذہ نے اس حدیث کو لیث سے مرسل اور بعض نے مسنداً ذکر کیا دوسرا اختلاف یہ کہ ابن نافع نے لیث و بکر بن سوادہ کے درمیان واسطہ نہیں ذکر کیا اور بعض رواۃ نے درمیان میں غیرہ بن ناجیہ کا واسطہ ذکر کیا ہے، ان بعض کی تعین بذل میں یحییٰ بن کثیر اور عبد اللہ بن مبارک سے کہتے، مصنف کی رائے یہ ہے کہ اس حدیث کا مسنداً ہونا صحیح نہیں بلکہ مرسل صحیح ہے، ابوالباب تیمم کا یہ آخری باب تھا، تیمم کا بیان پورا ہوا۔ كَذَاكَ مَدْفَعًا۔

لہ اس صورت میں محض صلوٰۃ و عدم محض کے اعتبار سے صاحبین و امام صاحب کے درمیان قدرے اختلاف ہے، امام صاحب فرماتے ہیں اگر سلام پھیرنے سے پہلے ایسے شخص کو پانی ہلجائے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک قعود قدر انشہد کے بعد پانی ملنے سے نماز باطل ہوگی اور یہ مسئلہ ان مسائل اثنا عشریہ میں سے ہے جن میں امام صاحب صاحبین کا اختلاف مشہور ہے۔

باب فی الغسل للجمعة

(۵۰)

باب سے متعلق احکامات ستہ | یہاں پر چند باتیں سمجھ لیجئے، علی المناصبہ بما قبلہ، علی التسمیہ ووجہہ علی حکم الغسل، علی الغسل للیوم او للصلوة ۵، علی الغسل للجمعة یعنی غسل الجمعة علی الغسل

یختص بمن یحضر الجمعة ام یعم

بحث اول مصنف جب طہارت مغری و کبریٰ و ضرور و غسل فرض اور اس کے نائب یعنی تیمم سے فارغ ہو گئے تو اب طہارت مسنونہ کو بیان کر رہے ہیں اس لئے کہ سنت کا درجہ تو فرض کے بعد ہی ہے، امام بخاریؒ نے غسل جمعہ کتاب الطہارۃ میں نہیں بلکہ کتاب الصلوٰۃ کے ذیل میں کتاب الجمعہ کے اندر بیان فرمایا ہے، سنن ابوداؤد میں کتاب الجمعہ کو کتاب الصلوٰۃ کے ذیل میں مستقلاً آ رہی ہے، لیکن مصنفؒ نے غسل جمعہ کو وہاں نہیں بیان فرمایا وہاں جمعہ کے دوسرے احکام مسائل و فضائل بیان کئے ہیں، طہارت کی مناسبت سے غسل جمعہ کو مصنف کتاب الطہارۃ میں بیان کر رہے ہیں اور اس میں انہوں نے غسل مسنون کی صرف دو قسمیں بیان کی ہیں ایک غسل جمعہ دوسرا غسل عند الاسلام، اس کے علاوہ غسل مسنون کی کوئی اور قسم یہاں نہیں ذکر کی، فقہار کرام نے غسل عیدین کو بھی مستحب قرار دیا ہے، لیکن غسل عیدین کی روایات سب کی سب ضعیف ہیں، محاح میں سے صرف ابن ماجہ میں موجود ہیں، تیر موطن میں حدیث ابن عمر موقوفاً اذ کان یغتسل یوم الفطر مروی ہے۔

بحث ثانی لفظ جمعہ میں دو لغت مشہور ہیں اول بغیم المیم و ہوا الفح کما فی التذیل الغریز ثانی بسکون المیم اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر ذی ممتین میں ثانی کو ساکن پڑھ سکتے ہیں اور تیسرا قول جمعہ بفتح المیم ہے، اس صورت میں یہ بمعنی الجامع ہو گا اور پہلی دو صورتوں میں المجموع فیہ کے معنی ہیں، اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے یا جاہلی، اس میں دونوں ہی قول ہیں بعض کہتے ہیں یہی نام پہلے سے چلا آ رہا ہے، چنانچہ ابن عباسؓ سے مروی ہے انما سمی بہ لان اللہ تعالیٰ جمع فیہ مخلق آدم علیہ السلام یعنی تخلیق آدمؑ کے لئے اللہ تعالیٰ نے ان کے مادہ کو اسی روز میں جمع فرمایا تھا اسی لئے اس کو جمعہ کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے جاہلیت میں اس کو عروہ کہتے تھے، اور اسلام میں جمعہ اس لئے کہا گیا کہ لوگ اس دن میں نماز کے لئے زیادہ جمع ہوتے ہیں، بعض کہتے ہیں اس دن کا یہ نام انصار کی جانب سے ہے اس لئے کہ جمعہ کی نماز سب سے پہلے نزول جمعہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے بھی پہلے انصار ہی نے مدینہ منورہ میں پڑھی جیسا کہ کتاب میں باب الجمعۃ فی الغری کی ایک روایت میں اس کی تصریح آ رہی ہے کہ اسعد بن زرارہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے پہلے مدینہ منورہ میں اسکی ابتداء کی پھر بعد میں

باقاعدہ منجانب اللہ شروع ہو گئی، اور آس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں اس دن قریش قبیلہ نضی کی طرف دارالندوہ میں جمع ہوا کرتے تھے، اور کہا گیا ہے کہ کعب بن لوی اس روز اپنی قوم کو جمع کر کے وعظ و تذکیر اور تعظیم حرم کی ترغیب دیا کرتا تھا، اور نیز یہ کہ اس کی نسل میں سے ایک نبی مبعوث ہوں گے۔

بحث ثالث غسل جمعہ عند الظہر، واجب ہے اور یہی امام مالک و احمد سے بھی ایک روایت ہے لیکن قول رابع ان دونوں کا عدم وجوب ہے، ابن القیم نے اس میں حنا بلہ کی تین روایتیں ذکر کی ہیں، و وجوب اسی کو انہوں نے ترجیح دی ہے، عدم وجوب، اور تیسری روایت یہ کہ اگر بدن یا کپڑے میں رائحہ کریمہ ہے تو واجب ورنہ سنت، اور حنفیہ وشافعیہ کے یہاں سنت ہے۔

بحث رابع یہ غسل جمہور علماء و منہم الائمہ الاربعہ کے نزدیک للصلوۃ ہے، اور امام محمد و حسن بن زیاد و داؤد ظاہری کے نزدیک للیوم ہے، لہذا فقہ ہذا الیوم، بعض علماء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ غسل بعد صلوۃ الجمعة مقبر نہیں لیکن نقل اجماع صحیح نہیں اسلئے کہ داؤد ظاہری کے نزدیک غسل قبیل مغرب بھی معتبر ہے علامہ شافعی لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ یہ غسل للصلوۃ ہو اور یہی ظاہر الروایۃ و امام ابو یوسف کا قول ہے بخلاف حسن بن زیاد و امام محمد کے بھراگئے چکر وہ لکھتے ہیں ثمرۃ اختلاف اس شخص کے حق میں ظاہر ہوگا جس پر صلوۃ جمعہ نہیں ہے اور ایسے ہی جس شخص کو غسل کے بعد حدت لاحق ہوگا، ہوا اور اس نے وضو کر کے نماز پڑھی ہو جس میں زیادہ کے نزدیک اس کو فضیلت حاصل ہو جائے گی اور امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں۔

بحث خامس علامہ شعرائی نے المیزان الکبریٰ میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ غسل جنابت غسل جمعہ کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اور انہوں نے اس میں امام مالک کا خلاف نقل کیا ہے لیکن حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ امام مالک کے یہاں بھی کافی ہو جاتا ہے بشرطیکہ دونوں کی نیت کر لے جیسا کہ مدونہ میں اس کی تصریح ہے، علامہ عینی نے حنفیہ کا مذہب مطلقاً کفایت نقل کیا ہے خواہ غسل جمعہ کی نیت کرے یا نہ کرے اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفایت کے لئے نیت ضروری ہے۔

بحث سادس جمہور علماء اور ائمہ الاربعہ کے نزدیک یہ غسل خاص ہے اس شخص کے لئے جو جمعہ کی نماز کیلئے آئے اس لئے کہ یہ غسل للصلوۃ ہے، لا للیوم، علامہ شعرائی نے ائمہ الاربعہ کا مذہب یہی لکھا ہے اور جو علماء یہ کہتے ہیں یہ غسل للیوم ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہوگا، امام بخاری نے اس مسئلہ پر مستقل باب قائم کیا ہے، باب علی من لا یشہد الجمعة غسل من النساء والصبيان، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ جس حدیث میں یہ ہے حق علی کل مسلم ان یغتسل اس کا تقاضا عموم ہے! اور جس روایت میں ہے اذا اتی احدکم الجمعة فلیغتسل اس کا تقاضا خصوصیت کا ہے۔

حضرت شیخ کی رائے میں اغتسلات ثلثہ | یہ پہلے آچکا کہ اس فصل میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ یوم کے لئے ہے یا صلوٰۃ کے لئے اور اس اختلاف علماء کا منشا اختلاف الفاظ

روایات ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فصل یوم جمعہ کے لئے ہے اور بعض روایات سے صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات میں نہ جمعہ کے دن کی قید ہے نہ نماز کی بلکہ فی کل سبۃ ایام ہے چنانچہ صحیحین میں بروایت ابو ہریرہ وارد ہے حق اللہ علی کل مسلم ان یغتسل فی کل سبۃ ایام، ہمارے حضرت شیخ نور الشرم تدرہ کی یہاں ایک جدا گانہ رائے ہے وہ یہ کہ مجموع روایات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین غسل میں ایک وہ جو سنت ہے اور بعض علماء کے نزدیک واجب اور دوسرے کے علاوہ جو مندوب و مستحب ہیں چنانچہ حضرت فرماتے ہیں تین غسل اس طور پر ہیں، اول غسل اسبوع یعنی ہفتہ میں کسی روز ایک بار غسل کرنا یہ فصل لفظیہ مطلقہ کے قبیل سے ہے، اور یہ ہر مسلم کے حق میں ہے مرد ہو یا عورت جمعہ کی نماز اس پر واجب ہو یا نہ ہو اور اس غسل کا ماخذ حضرت فرماتے ہیں صحیحین کی حدیث مذکور ہے جو بلفظ سبۃ ایام مروی ہے جمعہ کے دن کی اس میں قید نہیں اسی طرح بعض فقہاء کے کلام میں بھی اس کی تصریح ملتی ہے چنانچہ علامہ طحاوی اور صاحب در مختار نے تعلیم اطہار، طن مانہ و غسل فی کل اسبوع کے ذریعہ نظافت حاصل کرنے کو مستحبات میں لکھا ہے ثانی فصل یوم الجُمُعہ اس کا تعلق خاص یوم جمعہ سے ہے، صلوٰۃ جمعہ سے پہلے ہو یا بعد ہر صورت اس کا تحقق ہو جائے گا بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کے دن کے لئے غسل کیا جائے چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں ابو قتادہ سے مروی عامرو کی ہے من اغتسل یوم الجمعة کان فی طہارۃ الی الجمعة الاخری اور یوم جمعہ کی فضیلت کا اتفاق بھی یہی ہے کہ اس کے لئے مستقل غسل ہونا چاہئے اس لئے کہ اس دن کو حدیث میں سید الايام کہا گیا ہے لیکن ان دونوں قسموں میں تضاد ہو سکتا ہے جو شخص جمعہ کے روز غسل کرے گا اس کو غسل جمعہ کے ساتھ غسل اسبوع کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے گی، ثالث غسل صلوٰۃ الجُمُعہ اس کا تعلق صرف اسی شخص سے ہے جو جمعہ کے لئے حاضر ہو، چنانچہ بہت سی روایات میں حضور فی الصلوٰۃ کی قید موجود ہے، لیکن اس قسم ثالث کا بھی قصید ادین میں داخل ہو سکتا ہے، چنانچہ جو شخص ایام اسبوع میں سے یوم جمعہ میں صلوٰۃ الجُمُعہ سے قبل غسل کرے گا اس کو ان اغتسلات ثلثہ کا ثواب حاصل ہو سکتا ہے، اس مضمون کو حضرت شیخ نے اذ جز المسلسل میں بڑی توضیح اور تفصیل کے ساتھ کئی صفحات میں لکھا ہے

۱- حدیثنا ابو ثوبۃ (الربیع بن نافع) - قولہ ان عمرو بن الخطاب بینما هو یخطب یوم الجمعة اذا دخل رجل الی
یہ آنے والے شخص حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ جیسا کہ مسلم کی روایت میں ہے یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خطبہ دے رہے تھے اس وقت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اثنائے خطبہ میں خطبہ کو روک کر ان پر نکیر کیا کہ جمعہ کی نماز سے بھی رکے بہتے ہو اور دیر سے آتے ہو، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مغفرت کے طور پر غرض کیا کہ میں نے اذان کی آواز سننے ہی وضو کی اور نماز کے لئے حاضر ہوا (یعنی اذان سننے کے بعد تاخیر نہیں کی) تو اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے فرمایا والوضوء ایضا کہ اچھا! ایک کی آپ نے یہ کی کہ بھائے غسل کے وضو پر اکتفا کیا (یک نہ شد دوشد) اور سلم کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے نکیر بطریق تقریض فرمائی تھی ما بال رجال یتأخرون بعد السجود اس پر حضرت عثمانؓ نے یا امیر المؤمنین کے خطاب کے ساتھ اپنا عذر ظاہر کیا انی شغلت الیوم فندم انقلب الی اہلی حتی سمعت النداء اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ سے ترک غسل اور تاخیر کسی مشغولی کی وجہ سے اتفاقاً ہوئی تھی۔

واقعہ عثمانؓ سے علماء کا استنباط

اس واقعہ پر امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ غسل جہد واجب نہیں اسی لئے حضرت عثمانؓ سابع نذر کے بعد بھائے غسل میں مشغول ہونے کے وضو فرما کر نماز کی طرف متوجہ ہو گئے ورنہ ظاہر ہے کہ غسل واجب ہوتا تو غسل فرما کر نماز کے لئے جلتے اور جو علماء وجوب کے قائل ہیں وہ بھی اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا علیؓ دس الاہتمام ایک جلیل القدر صحابی پر اثناء خطبہ نکیر کرنا یہ صرف ترک مستحب پر نہیں ہو سکتا استحباب کی صورت میں نہ عمرؓ کا نکیر کرنا مناسب تھا نہ عثمانؓ کو عذر پیش کرنے کی حاجت تھی۔

۲۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ غسل یوم الجمعة ولعب علیٰ کل محتلبر، وجوب سے مراد ثبوت اور تاکہ ہے، محتمل سے لازمی معنی بالغ مراد ہیں۔

۳۔ قال ابو داؤد اذا اغتسل الرجل بعد طلوع الفجر، یعنی اگر کوئی شخص جمعہ کے دن صبح کے بعد غسل کرے تو یہ غسل جمعہ کے لئے کافی ہوگا اگرچہ یہ غسل جنابت ہو، یہ مسئلہ شروع میں گذر چکا بحث خاص یہی ہے۔

۴۔ حدیثنا جریر بن خالد — قولہ ویقول ابو ہریرۃ و زیادۃ ثلاثۃ ایام اس حدیث کے راوی ابو سعید خدری اور ابو ہریرہؓ دونوں ہیں اب تک حدیث کے جو الفاظ آئے وہ دونوں کے مشترک تھے اور زیادۃ ثلاثۃ ایام صرف ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے، ابو سعید خدری کی روایت میں نہیں ہے، مضمون روایت یہ ہے جو شخص جمعہ کے لئے ایسا اہتمام کرے جو حدیث میں مذکور ہے اس کے لئے اس کی جمعہ کی نماز گذشتہ جمعہ کی نماز کے وقت سے لیکر موجودہ جمعہ کی نماز کے وقت تک کے گناہوں کا کفارہ ہے اس صورت میں یہ سات روز ہوتے، اور ابو ہریرہؓ کی روایت میں تین دن کی زیادتی مذکور ہے، اس لئے کل دس دن ہوتے، یعنی ایک جمعہ کی نماز دس دن کے گناہوں کا کفارہ ہے، اور اگر دونوں طرف سے جمعہ کے دن کو ساقط کر دیں گے تو صرف چھ دن رہ جائیں گے اور اگر دونوں جمعہ کے پورے دن مراد لئے جائیں تو آٹھ دن ہو جائیں گے، پہلی صورت میں تین دن کی زیادتی ملا کر کل نو ہوں گے اور دوسری صورت میں گیارہ دن ہو جائیں گے، لہذا صحیح یہ ہے کہ ہر دو جمعہ کا نصف نصف روز مراد لیا جائے۔

یہاں پر یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ابو ہریرہؓ اپنی طرف سے یہ زیادتی کیسے کر رہے ہیں جبکہ حدیث میں صرف ایک ہفتہ مذکور ہے اس لئے کہ یہ تین دن کی زیادتی ان کی اپنی جانب سے نہیں ہے بلکہ یہ بھی مرفوعاً ثابت ہے،

جیسا کہ مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، البتہ الحنہ۔ بشر اٹھا لیا ابو ہریرہ کی جانب سے مذکور ہے۔

۵۔ حدیثنا معتمد بن سلمۃ۔ قولہ ویمشی من الطیب ما قد مرلہ اور مسلم کی روایت میں ہے ما قد مر علیہ اس میں دو احتمال ہیں یا اس سے مقصود تکثیر ہے کہ جتنی بھی لگا سکے لگائے یا تاکید ہے کہ جس طرح بھی ممکن ہو لگانی چاہئے چنانچہ بعض روایات میں ہے و من طیب المرأة لیکن ابو داؤد کی روایت کے الفاظ ما حکذلہ احتمال ثانی کے زیادہ قریب ہیں یعنی میسی بھی خوشبو مقدر میں ہے (گھٹیا یا بڑھیا) اس کو بہر حال لگائے، کہا گیا ہے کہ ابو ہریرہ قس کے نزدیک یہ امر واجب کے لئے ہے ان کے نزدیک جمع کے روز استعمال طیب واجب ہے۔

شرح حدیث

۶۔ حدیثنا معتمد بن حاتم۔ قولہ من غسل يوم الجمعة واغتسل غسل تخفیف و تشدید دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور دونوں صورتوں میں دو معنی کا احتمال ہے یا اس سے مراد غسل راس بالطحلی وغیرہ ہے یا مراد جماع ہے اور اس صورت میں اس کا مفعول محذوف ہوگا ای من غسل امرأة مما درہ عرب میں غسل امرأة جماع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ جو شخص اپنی بیوی سے جماع کرتا ہے گویا وہ اپنی بیوی کو غسل پر آمادہ کرتا ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد اعضاء وضوء کو دھونا ہے اس صورت میں اشارہ ہوگا غسل مسنون کی طرف اس لئے کہ ابتداء غسل میں وضوء سنت ہے، معنی ثانی کے پیش نظر بعض علما نے جمع کے روز اپنی اہل کے ساتھ جماعت کا استحباب بیان کیا ہے تاکہ خواہش پورا ہو جانے کی وجہ سے جمعہ کر جائے وقت بد نظری وغیرہ سے حفاظت رہے اس پر مزید کلام حدیث ملا کے ذیل میں آ رہا ہے۔

قولہ شربکو وابتکو، ان دونوں کو بعض علما نے تاکید پر محمول کیا ہے اور ایک ہی معنی مراد لئے ہیں یعنی نماز کے لئے سویرے جانا، اور کہا گیا ہے کہ اول کا تعلق نماز سے ہے اور ثانی کا خطبہ سے، یعنی گیا نماز کے لئے سویرا اور اول خطبہ کو پایا اب تکر باکوۃ سے، اخذ ہے، ہر چیز کے اول کو باکوہ کہتے ہیں باکوۃ کل شیء اولہ۔

مشى الى الجمعة کا ثبوت اور اس کی فضیلت | قولہ ویمشی و لم یحکب، اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کی نماز کے لئے سعی ماشیا افضل ہے نہ کہ را کبا چنانچہ امام بخاریؒ نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب المشی الى الجمعة اور یہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، بخلاف صلوۃ عید کے کہ

لہ کافی المنہل لیکن مرقاة میں ملاطی قاریؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جماع کے معنی میں صرف غسل بال تشدید ہے اور غسل بال تخفیف کی صورت میں اس سے مراد غسل راس بالطحلی وغیرہ ہے، ملے جیسا کہ ابو داؤد کی اس روایت میں ہے اور یہی روایت ثانی میں بھی ہے، امام بخاریؒ نے گو مشی الى الجمعة کا مستقل باب قائم کیا ہے لیکن اسکی کوئی ترجیح، روایت باب میں ذکر نہیں فرمائی بلکہ من اغبرت قدما فی سبیل اللہ حقہ اللہ علی الناس سے استدلال کیا ہے اسلئے کہ ظاہر ہے اغبراء قدم تو پیدل چلنے ہی میں ہوتا ہے۔

اس کے لئے مشی روایات مجھ سے ثابت نہیں گویہ بھی جمہور علماء کے نزدیک اولیٰ و مستحب ہے لیکن اس کا ثبوت روایت ضعیف ہے اس کی چند روایات سنن ابی امام میں ہیں اور ایک روایت ترمذی میں بھی ہے اسی لئے امام بخاری نے عید کے لئے اپنی صحیح میں ترجمہ قائم کیا ہے باب (المشی والركوب الى العيد) گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نماز عید کو جانے کیلئے مشی اور رکوہ دونوں برابر ہیں، عاقل فرماتے ہیں ہو سکتا ہے امام بخاری کا اشارہ ترمذی کی روایت کی تفسیف کی طرف ہو جو حضرت علیؓ سے مروی ہے من السنة ان يخرج الى العيد ماشيًا۔

قوله ودفان الامام اس سے معلوم ہوا کہ خطبہ کے وقت امام کا قرب مطلوب ہے، مصنف نے کتاب المجموع میں اس پر مستقل باب باندھا ہے باب الدفن من الامام عند الموعظة حضرت شیخ نور الثرم قدہ مدینہ منورہ کے قیام میں اخیر زمانہ میں اپنی سند دہری کی وجہ سے حرم شریف تک گاڑی سے تشریف لے جایا کرتے تھے مسجد نبویؐ کے پچھلے حصہ میں ایک کونہ میں نماز ادا کرنے کا معمول تھا، میں نے سنا ہے کہ جب حضرت زیادہ معذور نہیں ہوئے تھے جموع کے روز فہام کو ہدایت فرماتے کہ مسجد کے اندر کے حصے میں ایسی قریب جگہ لے جا کر بٹھائیں جہاں سے خطیب بھی نظر آتا ہو۔

حكم الكلام عند الخطبة قوله ولو بلغ من اس سے مراد عدم تکلم ہے اس لئے کہ کلام عند الخطبة نفی ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ تحریمی بلکہ حرام ہے، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے اور قول جدید ان کا یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری و داؤد ظاہری کا امارت مجھ سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

اکثر الاعمال ثوابا قوله کان له بكل خطبة عمل سنة اجر صیامها و قیامها یعنی ایسے شخص کے لئے جمعہ کی نماز کے لئے چلنے میں ہر ہر قدم پر ایک سال کے صیام و قیام یعنی قیام میل جس کو تہجد کہتے ہیں کا ثواب ملتا ہے، اگر ہر قدم پر ایک روزہ اور ایک رات کے تہجد کا ثواب ملتا ہے بھی ظاہر ہے کہ بہت تھا چہ جائیکہ ایک سال کا، میں اکثر سبق میں کہا کرتا ہوں کہ فضائل اعمال میں کوئی صحیح حدیث اس سے زیادہ فضیلت کی میرے علم میں نہیں ہے ضعاف تو

لہ شرح نے لکھا ہے حدیث شریف میں فقط لم یبلغ، ہو سکتا ہے کہ مقتبس ہو، اس آیت کریمہ سے وقال الذین کفروا لا تنصروا لهذا القرآن والغوا فیہ، الا یہ، اس سے کلام عند الخطبة کی بڑی شاعت معلوم ہو رہی ہے۔

لہ اس حدیث کو صاحب مشکوٰۃ نے سنن اربعہ کی طرف منسوب کیا ہے، مرقاۃ میں ہے قال الترمذی حدیث حسن وقال النووی استاذہ جید، قال میرک ورواہ الحاکم وقال معجم وقال ابن حجر ورواہ احمد ووصحہ ابن حبان والحاکم وقال ابن علی شرط الشیخین قال بعض الاثمة لم یصح فی الشریعة حدیثا معیہا مشقلا علی مثل هذا الثواب۔

بہت سے اعمال کے بارے میں بکثرت وارد ہیں، لیکن صحیح کی قید کے ساتھ کسی اور عمل پر اتنی زیادہ فضیلت نہیں ہے، بعد میں مجھے یہ بات مرقاة شرح مشکوٰۃ میں بھی مل گئی۔

۹۔ حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ۔ قولہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل من اربع الا اس حدیث میں چار چیزوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے غسل فرمایا کرتے تھے جنابت، یوم الجمعة، حجامۃ یعنی پھینے لگوانے کی وجہ سے اور غسل میت کی وجہ سے، بذل میں بحوالہ علامہ سندھی لکھا ہے غسل سے مراد امر بالغسل ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم چار چیزوں سے غسل کا حکم دیا کرتے تھے اور یہ اس لئے کہ ان چار میں غسل میت کا بھی ذکر ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی میت کو غسل دینا ثابت نہیں، اور منہل میں لکھا ہے یغتسل سے مراد عام ہے غسل کرنا اور امر بالغسل اس لئے کہ ان چار میں سے صرف تین سے آپ کا غسل کرنا ثابت ہے جو تھی سے نہیں۔

جانتا چاہئے کہ اس حدیث میں غسل من الحجامۃ مذکور ہے، جمہور علماء اس کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کی حیثیت رعات سے زائد نہیں تو جب رعات کے غسل کا حکم نہیں ہے تو اس سے بطریق اولیٰ ہنوکا، نیز دارقطنی کی ایک روایت میں ہے انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام احتجم ولم یزدد علی غسل معاجمہ یعنی آپ نے بدن کے صرف محل احتجام کو دھویا غسل نہیں کیا اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس میں ایک راوی ہیں مصعب بن شبیبہ جو ضعیف ہیں بعض نسخہ البودادؤد میں امام البودادؤد سے ان کی تضعیف منقول ہے، دراصل مصعب بن شبیبہ کی جرح و تعدیل میں علماء کا اختلاف ہے بعض ان کی تعدیل کرتے ہیں اور بعض جرح۔

غسل میت سے وجوب غسل میں اختلاف | جو تھی چیز اس حدیث میں غسل میت کی وجہ سے غسل کرنا ہے یہ بھی مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک

مستحب ہے بلکہ امام مالک و امام شافعی کی ایک روایت وجوب کی بھی ہے اور حنفیہ کے یہاں اصالتہً تو مستحب بھی نہیں ہے، ہاں البتہ خروج عن الخلاف کے طور پر مستحب ہے اور بعض صحابہ جیسے حضرت ابو ہریرہؓ سے اس کا وجوب منقول ہے اسی طرح روافض میں سے فرقہ امامیہ بھی وجوب کے قائل ہیں، یہ مسئلہ اصالتہً کتاب الجنائز کا ہے وہاں آئیگا، حافظ ابن قیم نے اس میں مذہب لکھ ہیں، تب عن ابن السیب و ابن میرین، قد الامتہ لا ردد لا یوجب، تب عن غسل الميت انکا فرداۃ لاحد

۱۱۔ حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ۔ قولہ من اغتسل غسل الجنائۃ الخ اس میں دو احتمال ہیں ایک تشبیہ کا یعنی جو شخص جمعہ کے روز اسی احتجام سے غسل کرے جس طرح غسل جنابت کیا کرتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ حقیقت پر محمول ہو اور اشارہ ہو جمعہ کے روز جماعہ کی طرف جیسا کہ من اغتسل وغسل میں گزر چکا، امام نوویؒ اس دوسرے معنی کے بارے میں لکھتے ہیں ضعیف ادباً ظن لیکن حافظ ابن حجرؒ اور علامہ قرطبیؒ نے امام نوویؒ کے کلام کا تعقب کیا ہے کہ یہ معنی بہت سے حضرات نے لکھے ہیں جن میں امام احمدؒ بھی ہیں لیکن علامہ قرطبیؒ نے امام نوویؒ کے کلام

کی یہ توجیہ لکھی ہے کہ شاید ان کی مراد اس معنی کی تغلیط من حیث المذهب ہے کیونکہ انہوں نے اس سے پہلے لکھا ہے کہ ہمارے بعض نقباء نے اس حدیث کو ظاہر پر رکھتے ہوئے لکھا ہے کہ جمعہ کے دن انسان کے لئے اپنی بیوی سے محامض کرنا مستحب ہے تو امام نووی کا انکار نقل استحب بالہ ہے نہ کہ شرح حدیث پر۔

قولہ ثم راح فكان اقرب بدنة یہاں پر دو بحثیں ہیں، اول یہ کہ حدیث میں جو ساعات مذکور ہیں ان کی ابتداء کب سے ہے۔

حدیث الباب میں دو بحثیں چنانچہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام مالکؒ، قاضی حسینؒ اور امام الحرمینؒ اس بات کے قائل ہیں کہ ساعات سے مراد عقیقات لطیفہ ہیں جن کی ابتداء زوال شمس کے بعد ہوتی ہے اس لئے کہ حدیث میں لفظ راح مذکور ہے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ رواج لغت ذہاب بعد الزوال کو کہتے ہیں اس لئے ان ساعات کی ابتداء زوال کے بعد ہی سے مانی جائے گی، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ اسی لئے امام مالکؒ تبکیر الی الجمعہ کے قائل نہیں اس کو وہ مکروہ فرماتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ وغیرہ نے امام مالکؒ کے اس قول کی شدت سے نکیر کی ہے کہ یہ خلاف حدیث ہے اور جمہور علماء کے نزدیک ان ساعات کی ابتداء اول نهار سے ہے اس سے لمحات لطیفہ نہیں بلکہ ساعات زمانہ مراد ہیں جو ساعات کے مشہور معنی ہیں، اور رواج کے معنی لغت میں مطلق ذہاب کے بھی آتے ہیں خواہ قبل الزوال ہو یا بعد الزوال جیسا کہ بعض ائمہ لغت نے اس کی تصریح کی ہے اور دوسری روایات میں چونکہ تبکیر الی الجمعہ کی ترغیب وارد ہے اس لئے اس کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔ اس کے بعد جمہور کے درمیان پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ان ساعات کی ابتداء طلوع فجر سے ہوگی یا طلوع شمس سے، اکثر کی رائے یہ ہے کہ طلوع فجر سے۔

حافظ ابن حجرؒ نے یہاں ایک اور بات فرمائی ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں لفظ راح صرف امام مالکؒ کے طریق میں ہے اور غیر طریق مالک میں بجائے لفظ راح کے غذا ہے جس کے معنی علی الصباح چلنے کے ہیں اور بعض روایات میں بلغظ التبعیل الی الجمعة کا لہجہ بدنة آیا ہے اس کے علاوہ اس سلسلہ کی اور بھی بعض روایات میں لفظ عذو وارد ہوا ہے جیسے اذا كان يوم الجمعة غدت الشياطين براياتها الى الاسواق وتعدو الملائكة الى ابواب المساجد يكتبون الاول فالاول، جس سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

ل حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اور جزیں لکھتے ہیں روایات میں اس سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ ملتے ہیں، الروح القدو التبکیر التبکیر جو ہر سے ماخوذ ہے قرطبی کہتے ہیں تبکیر کے معنی بروقت الحز کے ہیں اور شدۃ الحز کی ابتداء عامۃ ریح نہار سے ہو جاتی ہے۔

بحث ثانی یہاں پر یہ ہے کہ نہار بارہ گھنٹہ کا ہوتا ہے جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے جو جمعۃ الثنا عشر ساعۃً لہذا اول نہار سے لے کر زوال تک چھ ساعتیں ہوں گی حالانکہ یہاں حدیث میں پانچ ساعات مذکور ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ نسائی کی روایت میں ساعت سادسہ بھی ہے چنانچہ اسکی ایک روایت میں بطلہ اور ایک میں عصفور مذکور ہے۔ فزال الاشکال بحوالہ الشرح من راجح فی الشاعۃ الثانیۃ حکما تقرب بقوۃ مضمون حدیث یہ ہے کہ جو شخص جمعہ کی نماز کے لئے ساعت اولیٰ میں حاضر ہوگا اس کو تصدق اہل کا ثواب ملے گا اور جو ساعت ثانیہ میں حاضر ہوا اسکو تصدق بقرہ کا اور جو ساعت ثالثہ میں حاضر ہوا اس کے لئے کبش اقرن کا اور جو ساعت رابعہ میں حاضر ہوا اس کے لئے تصدق دجاہ کا اور پھر ساعت خامسہ میں ایک بیضہ کا اور پھر ساعت سادسہ میں جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے ایک عصفور کا۔ فائدہ اولیٰ۔ نسائی کی ایک روایت میں اس طرح وارہ ہے فالتاس فیہ کرجل قدم بدنتہ وکرجل قدم بدنتہ وکرجل قدم بقوۃ وکرجل قدم بقوۃ۔ اس روایت میں تمام ساعات کے اجر کو تکرار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے بظاہر اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تمام ساعات متجزی و ذوا جزاء ہیں۔ لہذا ساعت اولیٰ کے اجزاء میں سے جس جز میں بھی کوئی شخص حاضر ہوگا ثواب کا مستحق ہوگا ایسے ہی ساعت ثانیہ کے اجزاء میں سے جس جز میں بھی آئے والا آئے گا وہ اس ساعت کے ثواب کا مستحق ہوگا، میں کہتا ہوں اس سے بھی جہور کی تائید ہوتی ہے کہ یہ ساعات، لمحات لطیفہ نہیں بلکہ ساعات زمانیہ (نجومیہ) ہیں۔

فائدہ ثانیہ۔ حضرت عبداللہ بن مسعود ہمیشہ اس بات کی کوشش فرماتے تھے کہ جمعہ کی نماز کے لئے مسجد ساعت اولیٰ میں پہنچیں، ایک مرتبہ کسی وجہ سے تاخیر ہو گئی مسجد میں دیر سے پہنچے، اس وقت مسجد میں پہلے سے تین شخص موجود تھے جو ان سے پہلے پہنچ گئے تھے، حضرت عبداللہ بن مسعود کو اپنی تاخیر پر بڑا تاثر ہوا اور فرمانے لگے جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے رابعۃ اربعۃ کہ اف ہوا اس جمعہ کو میں مسجد میں جوتے نمبر پر پہنچنے والا ہوں، اور پھر فرماتے ہیں ومارابعۃ اربعۃ بیعید اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک وہی تاثر دالی بات کہ جوتے نمبر پر آنے والا کس قدر بعید ہے، اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ بطور تسلی کے فرماتے ہیں کہ خیر میں جوتھا ہی آنے والا ہوں زیادہ بعید نہیں ہوں۔

قولہ فاذا خرج الامام حفوت الملائکۃ یستمعون الذکر اس سے معلوم ہوا کہ خروج امام کے بعد الفاتحہ کا وقت شروع ہوتا ہے، یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک قطع صلوۃ دوسرے قطع کلام ان دونوں کا وقت ایک ہی ہے یا الگ الگ یہ مسئلہ اختلافی ہے یحییٰ فی محملہ النشاء اللہ وھو کتاب الجمعۃ۔

لہ جانا پڑا میں ذکر شاعۃ ثمرہ کالمہدی بطلہ ثمرہ کالمہدی بیضہ اور ایک روایت میں بجائے بطلہ کے عصفور ہے۔

(۱) باب البرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة

غسل جمع کے سلسلہ میں چونکہ روایات دو طرح کی ہیں بعض سے وجوب مستفاد ہوتا ہے اور بعض سے عدم وجوب، مصنف نے باب سابق میں پہلی قسم کی روایات کو ذکر کیا تھا اور اس دوسرے باب میں دوسری قسم کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے، جہور کے نزدیک وجوب کی روایات یا تو نا کد اور اہتمام پر محمول ہیں یا پھر نسخ پر۔

۱- حدثنا مسدد — قوله كان الناس مُمْتَنِينَ انفسهم انهم مُمْتَنَان جمع ہے مامن کی بمعنی خادم، یعنی ابتداء اسلام میں فتوحات کے زمانہ سے قبل لوگ اپنے خادم خود ہی تھے ان کے نوکر چاکر نہیں تھے، اپنے محنت و مشقت کے کام سب خود ہی کیا کرتے تھے، جس سے بدن اور کپڑوں میں بول پیدا ہو جاتی تھی اور چونکہ اس وقت تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم نہیں ہوا تھا اس لئے صحابہ اسی حال میں جمعہ کی نماز کے لئے پہنچ جاتے تھے اس لئے آپ نے ہدایت فرمائی تو اغتسلتم اگر غسل کر لیا کر دو تو بہتر ہے کیونکہ اس صیغہ سے بظاہر غسل کا استحباب اور عدم وجوب سمجھ میں آ رہا ہے اسی لئے مصنف اس حدیث کو اس باب میں لائے ہیں۔

مضمون حدیث ۲- حدثنا عبد الله بن مسنن — قوله ان حاسا من اهل العراق جاء وافتوا لواءا ابن عباس ان بعض اهل عراق ابن عباس کی خدمت میں آئے ممکن ہے یہ اس وقت کا واقعہ ہو، جب ابن عباس والی بصرہ تھے، بصرہ اور کوفہ دونوں ہی عراق کے شہر ہیں، ان لوگوں نے یہ سوال کیا کہ کیا غسل جمعہ آپ کے نزدیک واجب ہے؟ حضرت ابن عباس نے صفائی کے ساتھ فرمایا کہ واجب نہیں صرف بہر ہے اور پھر فرمایا کہ میں تم کو بتلاتا ہوں کہ غسل کی ابتداء کیسے ہوئی تھی کان الناس مجمودین یا بسرن الصلوات، دراصل بات یہ ہے کہ شروع میں لوگ تنگی و ترشی کی زندگی بسر کر رہے تھے موٹا جھوٹا پہنتے تھے مزدوری اور مشقت کے کام کرتے تھے جس سے کپڑے میلے اور خراب ہو جاتے تھے پسینہ کی وجہ سے بول پیدا ہو جاتی تھی، اور مسجد بھی تنگ اور اس کی چھت نیچی تھی، چھیر کی طرح تھی، ایک روز کی بات ہے کہ گرمی کا دن تھا اس ادنی موٹے لباس میں لوگوں کو پسینہ آ رہا تھا حضور تشریف لائے تو آپ نے بدبو محسوس کی جس سے سب ہی کو اذیت پہنچ رہی تھی تو اس موقع پر حضور نے غسل کا حکم فرمایا تھا، لیکن پھر اللہ تعالیٰ نے حالت بدلی فتوحات کی وجہ سے مال و دولت حاصل ہوا لباس بھی پہلے سے اچھا ہو گیا خدمت گزار اور کام کرنے والے بھی حاصل ہو گئے، تیر مسجر میں توسیع ہو گئی اور رات کو گریہ والی بات ختم ہو گئی، جس سے ایک دوسرے کو اذیت پہنچتی تھی۔

ابن عباسؓ کی بیان مراد میں شرح کے تین قول | حاصل کلام ابن عباس یہ ہے کہ ایجاب غسل کا حکم معطل بعلیہ ہے شروع میں علت پائی جاتی

تھی اس لئے واجب تھا اب نہیں پائی جاتی ہے اس لئے واجب نہیں لہذا اس کو مسخوخ نہیں کیا جائے گا بلکہ اگر اب بھی وہ علت پائی جائے گی ایجاب غسل کا حکم ٹوٹ آئے گا۔ ابن رسلانؒ نے اس کی تشریح اسی طرح کی ہے، کسافی ہاشم الشیخ، اس سے امام احمدؒ کی ایک روایت کی تائید ہوتی ہے کہ رانحہ کو یہ کہ صورت میں غسل واجب ہے ورنہ نہیں، اور صاحب منہل یہ لکھتے ہیں کہ ابن عباسؓ کی مراد یہ ہے کہ غسل شروع میں واجب تھا بعد میں مسخوخ ہو گیا اور حضرتؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن عباسؓ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم بطریق ایجاب نہ تھا بلکہ اس لئے تھا کہ کسی کو اذیت نہ پہنچے۔

۳۔ حدثنا ابو الولید الطیالسی۔ قوله من فوضا فنیها ونفخت، ای فبالسنة اخذ ونفخت السنة حتی، اس میں اشکال یہ ہے کہ سنت تو غسل ہے نہ کہ وضو لہذا تقدیر عبارت یہ اولیٰ ہے فیالرفصة اخذ ونفخت الرفصة نفعت کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں نفخت کس لون اور سکون، میں کے ساتھ، فَعَمَتْ فَتَحَ لَوْنٍ وَكُسْرٍ میں کے ساتھ اور اصل یہی ہے۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي مَرِّ الْغَسْلِ

(۱۱)

مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ | غسل مسنون کا یہ دوسرا باب ہے یعنی اسلام لانے کے بعد یا ارادۂ اسلام واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں کہتے اگر بوقت اسلام کوئی شخص جنبی ہو تو اس پر غسل واجب ہے ورنہ نہ مستحب ہے لیکن اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر اسلام لانے سے پہلے جنابت کی حالت تھی اور اس نے غسل کر لیا تھا اس کے بعد اسلام لایا تو یہ غسل جو بحالت کفر کیا ہے معتبر ہو گا یا نہیں؟ حنفیہ کے یہاں غسل کا فر معتبر ہے جمہور کے نزدیک معتبر نہیں کیونکہ ان کے یہاں صحت غسل کے لئے نیت شرط ہے اور کافر کی نیت معتبر نہیں۔

۱۔ حدثنا محمد بن کثیر۔ قوله اتيت النبي صلى الله عليه وسلم اريد الاسلام فامرني ان اغتسل، حضرت نے اس حدیث کی شرح میں دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ قیس بن عاصم فرماتے ہیں میں حضورؐ کی خدمت میں اسلام لانے کی غرض سے حاضر ہوا، چنانچہ اسلام لے آیا اس کے بعد آپؐ نے مجھے غسل کا حکم فرمایا، دوسرا احتمال یہ کہ میں آپؐ کی خدمت میں اسلام کے ارادہ سے حاضر ہوا تھا تو آپؐ نے مجھ سے فرمایا ادل غسل کر کے آؤ، حضرتؒ نے

جو احتمال اول لکھا ہے اس پر تو اشکال نہیں لیکن ظاہر الفاظ اس کے مساعد نہیں۔

تقدیم غسل کافر کی بحث | اور دوسرا احتمال جو ظاہر الفاظ کے زیادہ قریب ہے اس پر فقہی طور پر اشکال ہے وہ یہ کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں تصریح کی ہے کہ کافر جب اسلام

لانے کا ارادہ کرے تو اسلام لانے سے پہلے اس کو غسل کا حکم دینا جائز نہیں اس سے تاخیر لازم آئے گی اور اسلام لانے میں کسی قسم کی تاخیر کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، ابن رسولانؒ نے اختیار تو معنی ثانی ہی کئے ہیں لیکن الفاظ حدیث کی ایک دوسری تاویل کہ ہے وہ یہ کہ اُرِیدُ الاسلام سے قیس بن عامر کی مراد اصل اسلام نہیں بلکہ تجدید اسلام علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اسلام وہ آپ کی خدمت میں آنے سے پہلے ہی لاپکے تھے اور وجہ اس تاویل کی یہی تھی کہ اسلام میں تاخیر کی گنجائش نہیں، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو یہ فرما رہے ہیں کہ پہلے غسل کر کے آؤ اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ غسل کافر صحیح نہیں۔

قیس بن عامر صحابیؓ | جاتا چاہئے کہ قیس بن عامر جن کے اسلام لانے کا قصہ اس حدیث میں ہے، حضرت نے بذل میں ان کے حالات میں لکھا ہے کہ یہ سلسلہ میں وفد بنو تمیم کے

ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور اسی وقت اسلام لائے یہ اپنی قوم کے سردار تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھ کر فرمایا ہذا استید اهل الوبر لکھا ہے یہ بڑے فہیم اور حلیم الطبع تھے، کسی نے ان کے شاگرد احنف بن قیس سے پوچھا من تعلمت الحکم قال من قیس، ان کی وفات پر کہنے میں یہ اشعار کہے تھے۔

عَلَيْكَ سَلَامُ اللَّهِ قَيْسُ بْنُ عَمْرٍو : وَرَحْمَةُ مَا شَاءَ أَنْ يَرْحَمَا .

وَمَا كَانَ قَيْسٌ حَلَكًا : هَلَاكَ رَا حِدًا : وَلَكِنَّ بَنِيَانِ قَوْمٍ تَهْدِيَانِ

۲۔ حدثنا مخلد بن خالد - عن عثیم بن کلیب عن ابیہ عن جدہ یہ عثیم، عثیم بن کثیر بن کلیب ہیں یہہ ۱۰۱، سند میں نسبت الی الحمد نہ کر رہے، لہذا عن ابیہ کا مصداق کثیر ہوئے اور عن جدہ کا کلیب، یہ بات قابل تنبیہ تھی اس لئے تنبیہ کی گئی۔

قَوْلُهُ اَنْ عَنَكَ شَعْرُ الْكَفْرِ كَلَيْبُ كَهْتِے ہیں میں حضور کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اسلام لے آیا ہوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ زمانہ کفر کے بالوں کا حلق کرالو یا شعر الکفر سے مراد وہ بال ہیں جو کفر کی علامت اور اس کا شعار ہیں مثلاً شارب طویل یا سر کے ایسے بال جسے یہاں ہندو سر پر چوٹا رکھتے ہیں۔

اس سے اگلی روایت میں یہ ہے کہ آپ نے اختتان کا بھی حکم فرمایا، ختان کا حکم اور اس میں اختلاف

۳۔ حدیثنا عبد اللہ بن محمد النضلی — قولہ فلنقرصہ بشئ من ماء ولتفج ماء لہو یعنی کپڑے پر جو خون لگا ہے اس کو پانی سے رگڑ کر دھوئے تاکہ اس کا بالکلیہ ازالہ ہو جائے، اور جملہ ثانیہ ولتفج ماء لہو کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ یہ ماقبل سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ کپڑے کو دھوتے وقت اس پر پانی ڈالتی رہے جب تک اثر نجاست نہ دیکھے (جیسا کہ کپڑے کے پاک کرنے کا طریقہ ہے) اس صورت میں ما یعنی مادام ہوگا۔

ثوب مشکوک کی طہارت کا طریق | دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ماموصولہ ہو اور اس جملہ کا تعلق ماقبل سے نہیں بلکہ مستقل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ زمانہ حیض کے جس کپڑے میں خون کا اثر لگا ہے اس کو تو باقاعدہ دھویا جائے، اور جس کپڑے میں خون لگا ہوا نظر نہیں آتا بلکہ صرف شبہ ہے ناپاک ہونے کا تو اس کا بجائے غسل کے نفع یعنی رش الماء کیا جائے جیسا کہ مالکیہ کا مذہب ہے مالکیہ فرماتے ہیں ثوب نجس کا حکم غسل ہے اور ثوب مشکوک کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پر صرف پانی کا چھینٹا دیدیا جائے۔

یہ روایت جس میں ولتفج ماء لہو مذکور ہے فاطمہ بنت المنذر کی روایت ہے محمد بن اسحق کے طریق سے اس کے بعد مصنف نے فاطمہ کی روایت بطریق ہشام بن عروہ ذکر کی اس میں یہ جملہ نہیں ہے اور ہشام بن عروہ محمد بن اسحق سے اثبت واقوی ہیں لہذا ان کی روایت راجح ہوگی اس سے اس جملہ کے ثبوت میں ضعف پیدا ہو گیا جو ایک معنی کے اعتبار سے جمہور کے خلاف تھا، خزال الاشکال عن مذہب مجہود۔

۴۔ حدیثنا مسدد — قولہ حکیتہ بضمح واضلہ بباء وسدیر ضلع دراصل پسلی کی ہڈی کو کہتے ہیں اور یہاں مراد مطلقاً سخت چیز ہے جس کے ذریعہ دم حیض کو کھینچ سکے۔

حدیث الباب میں دو اختلافی مسئلے | جانتا چاہئے کہ احادیث الباب سے دو مسئلے اور اختلافی ثابت ہو رہے ہیں، ایک یہ کہ عند الجمہور ومنہم الاثر الثلاثہ ازالہ نجاست کے لئے پانی متعین ہے، پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے طہارت نہیں حاصل ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک ازالہ حدیث کے لئے تو پانی متعین ہے اور ازالہ خبریث پانی اور دیگر مائعات سے بھی جائز ہے، خطابی کہتے ہیں حدیث الباب اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس حدیث سے رقی کے ذریعہ ازالہ نجاست مذکور ہے اگر رقی کو زہل نجاست نہ مانا جائے تو پھر اس سے مزید تلویث ہوگی۔ خطابی کہتے ہیں جمہور اس کا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ رقی کے ذریعہ ازالہ نجاست مقصود نہیں بلکہ صرف تحلیل دم تاکہ بعد میں پانی سے بہہ لوہت پاک ہو جائے، مسئلہ ثانیہ اس حدیث میں ماہ مخلوط بشئ مطاہر کا ہے کہ اس کے ذریعہ ازالہ نجاست جائز ہے اس لئے کہ اس حدیث میں فرما رہے ہیں بباء وسدیر یہ مسئلہ ہمارے یہاں باب الرجل یغسل رأسہ بالقطعی میں

تفصیل سے گزر چکا۔

بَابُ الصَّلَاةِ فِي الثَّوْبِ الَّذِي يَصِيبُ هَلْ فِيهِ

(۳۱)

قوله فقالت نعم اذا العرفية، اذ هي بزاوية في لباسه، يهتجج نجاست مني پر دلالت کر رہی ہے، اس میں اختلاف ہمارے یہاں ابواب الغسل میں باب خيا يفيض بين الرجل والمرأة میں گزر چکا وہ یہ کہ خفيه وما لکبہ اس کی نجاست کے قائل ہیں اور شافعیہ و حنابلہ علی القول المشہور طہارت کے، اور دلائل پر کلام آگے قریب ہی میں آ رہا ہے۔

بَابُ الصَّلَاةِ فِي شَعْرِ النِّسَاءِ

(۳۲)

شعر جمع ہے شعار کی جو مقابل ہے دثار کا، وہ کپڑا جو بدن سے متصل رہے اور اس سے اوپر والے کو دثار کہتے ہیں لیکن یہاں شعار سے مراد اوپر کا کپڑا ہے، جیسے چادر، لحاف، کبیل وغیرہ، چنانچہ حدیث الباب میں بھی لفظ لحف مذکور ہے اور اسی طرح امام ترمذی نے اس پر ترجمہ باب الصلوة فی لحف النساء باندھا ہے اور مطلب یہ ہے کہ عورتوں کا وہ کپڑا جس کو مرد بھی استعمال کر سکتے ہیں، ایسے کپڑے میں مرد کو نماز نہیں پڑھنی چاہئے، اس کی دو وجہ ہو سکتی ہیں جیسا کہ کوکب الدرری میں ہے، ایک یہ کہ عورتوں کے مزاج میں طہارت و نجاست کے مسئلے میں امتیاز نہیں ہوتی لہذا مردوں کو ان کے کپڑوں کے استعمال میں احتیاط کرنی چاہئے، دوسری وجہ یہ کہ ہر ملبوس میں لابس کی بو ہوتی ہے تو ایسی صورت میں عورت کی چادر وغیرہ اوڑھ کر نماز پڑھنے میں شغل ہال کا اندیشہ ہے کہ خیال اس کی طرف جائے گا۔

زمرش بوسے پیرا بن شنیدی : چرادر چاہ کنعائش نہ دیدی

لیکن یہ حکم صرف استحبائی ہے اس کے جوازیں کوئی تردد نہیں اسی لئے مصنف نے آگے چل کر دوسرا باب رخصت کا باندھا ہے۔

۲- قال حماد وممعت سعيد بن أبي صدقة الخ یہ حماد، حماد بن زید اور سند کے رواقہ میں سے

ہیں انہوں نے اوپر جو سند بیان کی وہ اس طرح ہے عن هشام عن ابن سيرين عن عائشة

تشریح سند

حالانکہ ابن سیرین کا عائشہ سے سماع ثابت نہیں تو یہ اپنی بیان کردہ روایت کا منقطع ہونا بیان کر رہے ہیں وہ کہتے ہیں میں نے سعید بن ابی صخر سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے محمد بن سیرین سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تھا، مگر انہوں نے میرے سوال پر مجھ سے یہ حدیث بیان نہیں کی اور عذر کر دیا کہ میں نے یہ حدیث بہت روز قبل سنی تھی لیکن اب یہ ذہن میں نہیں بہا کہ کس سے سنی تھی اور جس سے سنی تھی وہ ثقہ بھی ہے یا نہیں!

واضح رہے کہ اس سند میں انقطاع حماد بن زید کے طریق کے اعتبار سے ہے اور اس سے پہلی سند جو غیر طریق حماد سے ہے وہ اس انقطاع سے سالم و محفوظ ہے اس میں محمد بن سیرین اور عائشہ کے درمیان عبد اللہ ابن شقیق کا واسطہ موجود ہے جو ثقہ راوی ہیں، لہذا سند ثانی یعنی حماد بن زید کے طریق کا انقطاع سند اول کے حق میں مؤثر اور قاذح نہیں وہ اپنی جگہ محفوظ ہے اس لئے کہ ظاہر ہے محمد بن سیرین کو سماع حدیث کے ایک عرصہ بعد نسیان طاری ہوا شروع میں ان کو یہ سند محفوظ تھی تو جس راوی نے ان سے سند کو متفقاً ذکر کیا ہڈی انقطاع کے تو اس کی روایت شروع زمانہ کی ہوئی لہذا اس کا قول حجت ہوگا اس شخص پر جو ان سے روایت کر رہا ہے ان پر نسیان طاری ہونے کے بعد یعنی من حفظہ حجت ہوگا من روی عنہ بعد النسیان پر (کذا فی المنہل) اور حضرت نے ہڈی میں سند ثانی جو کہ منقطع ہے کے ذیل میں تحریر فرمایا ہے فلا یثبت هذا الحدیث بهذا السند اور سند اول جو سالم عن الانقطاع ہے اس سے حضرت نے کوئی تعرض نہیں فرمایا۔

بَابُ الرِّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

(۵۱)

۱۔ حدیثنا محمد بن الصباح — قوله وعليه موطأ ومعنى بعض (از واجبه منه ان) یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے برابر میں کوئی سی زوجہ محترمہ موجود تھیں، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو چادر تھی اس کا کچھ حصہ ان زوجہ کے اوپر تھا۔

اس حدیث سے ایک چادر میں مرد و عورت کا اشتراک بحالت صلوٰۃ قویاً ثابت ہو گیا اس کی تصریح نہیں کہ وہ چادر خود آپ کی تھی یا آپ کی زوجہ کی لیکن ترجمہ کے ثبوت کے لئے یہ اشتراک کافی ہے البتہ اس کے بعد حضرت عائشہ کی جو حدیث آرہی ہے اس کا مضمون بھی یہی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ چادر عائشہ کی تھی۔

(۳)

بَابُ الْمَنِ يُصِيبُ الثَّوْبَ

مضمون حدیث ۱۔ حدثنا حفص بن غیاث — قوله عن هشام بن الحارث انه كان عند عائشة فاحتمل بهام بن الحارث ایک مرتبہ حضرت عائشہ کے یہاں بہان ہوئے ان کورات میں احتلام ہو گیا، صبح اٹھ کر پکڑے ہوئے اثر نہایت کو دھو رہے تھے حضرت عائشہ کی ایک جاریہ نے دھوتے ہوئے دیکھ لیا اس نے جاکر حضرت عائشہ سے اس کا ذکر کیا، یہ روایت ترمذی میں بھی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چادر عائشہؓ ہی کی تھی اور جب لڑکی نے ان سے بہان کے دھونے کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا لِمَا أَفْسَدَ عَلَيْنَا ثَوْبَنَا لَعْنُ خَوَاهِ اس نے ہمارے پکڑے کو دھو کر غراب کیا، کیا ضرورت تھی دھونے کی مطلب یہ تھا کہ خشک ہونے کے بعد ویسے ہی مہرچ دیا جاتا۔

طرق حدیث کے اختلاف کی تشریح و تحقیق ۲۔ قال ابو داؤد ووافقه مغيرة وابو معشر واصل الا حدیث الباب کو مصنفؒ نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے پہلی سیر میں ابراہیم سے نقل کرنے والے حکم تھے اور دوسری سند میں حماد بن ابی سلیمان، لیکن دونوں سندوں میں فرق یہ ہے کہ حکم کی روایت میں یہ تھا کہ ابراہیم روایت کرتے ہیں بہام سے، اور حماد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم روایت کرتے ہیں اسود سے، اسی کے بارے میں مصنف فرما رہے ہیں کہ بعض رواۃ حماد کی موافقت و متابعت کرتے ہیں اور وہ یہی مذکورہ بالا تین شخص ہیں اور اعمش نے حکم کی موافقت کی ہے تو گویا حماد کی متابعت کرنے والی ایک جماعت ہوئی اور حکم کی متابعت کرنے والے صرف اعمش ہیں، بذل میں لکھا ہے یہ سند دونوں طرح صحیح اور ثابت ہے اس لئے کہ یہ سب ہی رواۃ حفاظ و ثقات ہیں جس کو اضطراب پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے چنانچہ حماد کی روایت میں ہے عن ابراہیم عن الاسود وھشام اور یہی بات صاحب منہل نے بھی لکھی ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ کے کام میں اس بات کا شائبہ ہے کہ وہ حکم کی روایت کے مقابلہ میں حماد کی روایت کو شاید ترجیح دے رہے ہیں کیونکہ انھوں نے حماد کی متابعت کرنے والے تین بیان کئے اور حکم کی متابعت میں صرف ایک کو ذکر کیا۔

اس سلسلہ میں امام ترمذیؒ کی رائے اور حضرت امام ترمذیؒ نے اس کے برعکس کیا کہ انھوں نے اعمش کی

لے دراصل مورد خیال یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی اولاً تخریج بطریق اعمش کی اور پھر آگے چل کر فرمایا (بقیہ مآخذ)

روایت کو ترجیح دی متابعت منثور کی وجہ سے۔

تنبیہ: حدیث الباب ان تمام طرق کے ساتھ جن کا امام ابو داؤد نے حوالہ دیا ہے صحیح مسلم میں موجود ہے لیکن اس میں ضعیف محتلم کی تصیین نہیں ہے اسی طرح ترمذی کی روایت میں بھی مبہم ہے ابو داؤد کی روایت میں تصیین ہے کہ وہ ہمام بن الحارث تھے، لیکن امام مسلم نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد ایک اور حدیث ذکر کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن شہاب خولانی کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضرت عائشہ کا ہمان تھا فاحتلت فی ثوبی، امام نووی نے اس سے تعرض نہیں کیا، ہمارے حضرت نے بدل میں لکھا ہے کہ یہ دو قصے الگ الگ ہیں ایک ہمام ابن الحارث کا اور ایک عبداللہ بن شہاب خولانی کا، اسکو تعرض نہ سمجھا جائے۔

۳۔ حدثنا عبد اللہ بن محمد النخعی۔ قولہ سمعت عائشہ تقول انہا کانت تمسک المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم یعنی حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی اور اس کپڑے میں ایک یا چند دھونے کے نشان دیکھتی تھی، ظاہر ہے کہ جب کپڑے کے کسی حصہ کو پانی سے دھویا جائے گا تو جس جگہ سے اس کو دھویا ہے وہ جگہ محسوس ہوتی رہے گی جینک کہ خشک نہ ہو جائے اب اگر کپڑے کو ایک جگہ سے دھویا ہے تو صرف ایک نشان نظر آئیگا اور اگر کئی جگہ سے دھویا ہے تو کئی نشان محسوس ہونگے، اسی کو وہ فرما رہی ہیں ثم ارجی فیہ بقعة اذ بقعة۔

جانتا چاہئے کہ اس حدیث اور ترجمہ الباب میں ایک مسئلہ اختلافی کی بحث ہے یعنی منی کی طہارت نجاست اصل مسئلہ پہلے گذر چکا لیکن دلائل پر کلام ابھی تک نہیں ہوا، جو حضرات نجاست منی کے قائل ہیں وہ غسل کی

(بقیہ صفحہ گذشتہ) دھکذا روی عن منصور عن ابراہیم عن حماد عن رواۃ الاعمش اور ان دونوں کے مقابلہ میں اسنوں نے صرف ابو معشر کی روایت کا حوالہ دیا اور فرمایا وروی ابو معشر هذا الحديث عن ابراہیم عن الاسود اور ابو معشر کا کوئی بھی تابع ذکر نہیں کیا۔ لہذا امام ترمذی کے علم کے اعتبار سے ابو معشر اپنی روایت میں مستفرد ہوئے اسی لئے اسنوں نے ابو معشر کی روایت کو مرجوح اور اس کے مقابل اعمش کی روایت کو راجح قرار دیا۔ چنانچہ فرماتے ہیں وحدیث الاعمش اصح لہذا امام ترمذی کی یہ ترجیح مذکورہ بالا صورت حال کے اعتبار سے ہمارے خیال میں درست ہے لیکن شرح ترمذی اس پر نقد کر رہے ہیں کہ امام ترمذی نے حدیث الاعمش کو کیسے راجح قرار دیا، لیکن ہماری مذکورہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ترمذی پر تقدیر صحیح نہیں، گوئی غلبہ یہ بات اپنی جگہ متفق ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے متابع صحیح مسلم ابو داؤد وغیرہ میں موجود ہیں جس کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں ہی طریق کو صحیح قرار دیا جائے، کما تقدم عن البذل۔

ہم نے اس سے بہر حال یہ کہنا ہے اپنے علم کی کمال حد تک اعتبار سے کہ اگر آپ نے اس سے پہلے یہ بات فرمائی تھی تو پھر تفسیر کتاب میں بھی اس پر واضح لکھا تھا۔

۴۔ میں اپنی اس رائے سے رجوع کرتا ہوں بلکہ نقد صحیح ہے، امام ترمذی کی طرف سے یہ قدر پیش کرنا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے فرارح میں پانچ حدیث

روایات سے استدلال کرتے ہیں اور جو طہارت کے قائل ہیں وہ روایات، فرک سے استدلال کرتے ہیں، اس لئے کہ ثوب مٹی کے بارے میں غسل اور فرک دونوں طرح کی روایات بکثرت وارد ہیں اسی لئے حضرات محدثین باب غسل المٹی اور باب فرک المٹی الگ الگ ابواب قائم کرتے ہیں، جیسا کہ نسائی وغیرہ میں یہ باب ہیں، قائلین طہارت ان دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق اس طرح دیتے ہیں کہ غسل کی روایات استحباب اور تنقیف پر محمول ہیں اور فرک کی بیان جواز پر، اور قائلین نجاست غسل کی روایات کو مٹی و طہ اور فرک کی روایات کو یا بس پر محمول کرتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک طہارت ثوب کے لئے ازالہ مٹی ضروری ہے اگر تر ہو تو بذریعہ غسل اور خشک ہو تو بطریق فرک، اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت العمر میں ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے ثوب مٹی میں بغیر اس کے غسل یا فرک کے نماز پڑھی ہو اگر مٹی ظاہر ہوئی کم از کم ایک مرتبہ تو بیان جواز کے لئے آپ ایسا فرماتے، باقی شافعیہ کا روایات فرک سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرک بھی تطہیر کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ روایت میں آتا ہے اذ اذ طمی اذ اذ کھ بنخلہ الاذی فات التراب لہ طہور جس طرح اس حدیث میں طمی اذی کے بعد حصول طہارت بالتراب سے طہارت اذی پر استدلال صحیح نہیں اسی طرح روایات فرک سے طہارت مٹی پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ دونوں جگہ غسل نہیں ہے ایک جگہ فرک ہے اور دوسری جگہ زمین کی رگڑ ہے۔

ابو الفضل ابن حجرؒ اور ابو جعفر طحاویؒ | امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں غسل و فرک کی روایات میں ایک دوسری طرح تطبیق دی ہے، وہ یہ کہ غسل کی روایات ثیاب صلوٰۃ پر محمول ہیں اور فرک کی ثیاب نوم پر۔ اس پر حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاویؒ پر زور دار نقد کیا ہے کہ ثوب صلوٰۃ میں بھی فرک روایات صحیحہ سے ثابت ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اشامہؒ! حافظ ابن حجرؒ بڑے معروف و مشغول آدمی تھے ان کو امام طحاویؒ کا طویل و عریض پورا کلام پڑھنے کی ذہانت غالباً نہیں آتی تھی، امام طحاویؒ کی عادت ہے کہ وہ اپنے مقصد و مدعیٰ کو تدریجاً ثابت کرتے ہیں، بسا اوقات کلام کرتے کرتے بہت دور نکل جاتے ہیں اور آخر باب میں چل کر ان کی رائے کا استقرار معلوم ہوتا ہے، اسی لئے ان کے ابتداء کلام سے بعض مرتبہ دیکھنے والے کو دھوکہ لگ جاتا ہے چنانچہ باب مباحثۃ الخائفین میں بھی حافظ صاحب کو یہی دھوکہ ہوا انہوں نے اس باب میں امام طحاویؒ کا ادب کلام دیکھ کر سمجھ لیا کہ اس مسئلہ میں امام طحاویؒ امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں حالانکہ ایسا نہیں امام طحاویؒ کے آخر کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے جیسا کہ ہمارے یہاں باب مباحثۃ الخائفین میں اس کی تفصیل گزر چکی۔ اسی طرح

۱۰ اس حدیث کی تشریح باب الرجل یطأ الاذی ینعلہ میں آ رہی ہے۔

مسئلۃ الباب میں امام طحاویؒ نے اولاً ثياب صلوٰۃ و ثياب نوم کے درمیان فرق ذکر کیا ہے، پھر آگے چلکر انھوں نے خود ہی بات کھول دی کہ بعض روایات سے ثياب صلوٰۃ میں بھی فرق ثابت ہے۔

امام طحاویؒ کی رائے کا حاصل | امام طحاویؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرما رہے ہیں قلمین طہارت مئی لاروايات فرق سے استدلال مجھے نہیں اولاً تو اس لئے کہ، وایات صحیحہ

شبیہہ میں فرق کا ثبوت ثياب صلوٰۃ میں نہیں ہے، ثياب نوم میں ہے اور حالت نوم میں ناپاک کپڑا پہنتا جائز ہے پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اچھا اگر مان لیا جائے کہ فرق کا ثبوت، ثياب صلوٰۃ میں بھی ہے۔ اور فی الواقع بعض روایات میں ہے نبی، تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ فرق مئی سے طہارت مئی پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرق بھی اذانہ نجاست کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اذا طمى احدکم بقله الاذى الحدیث سے طہارت الاذى پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح فرق مئی سے طہارت مئی پر استدلال صحیح نہیں سو حافظ ابن حجر نے امام طحاویؒ کا صوف اول کلام دیکھا اور آخر کلام نہیں دیکھا فقال مقال حضرت مولانا ابوسرہ صاحب نے امانی الاحبار میں حافظہ کے کلام نقد پر اظہار تعجب فرمایا ہے کہ حافظ صاحب نے امام طحاویؒ کے کلام کا وہ جز تو لے لیا جو ان کے نزدیک قابل نقد تھا اور جو جز راہ فخر تھا اس کو چھوڑ دیا، دراصل بات وہی صحیح نظر آتی ہے جو ہم نے اوپر کہی کہ امام طحاویؒ کی تو عادت ہے کلام پھیلانے کی اور بتدریج متزل مضبوط تک پہنچنے کی اور حافظ صاحب ان کا صرف اول کلام دیکھتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ثياب صلوٰۃ و ثياب منام کا جو فرق امام طحاویؒ نے بیان کیا ہے اس کو بعض علماء مالکیہ مثلاً ابن بطال مالکی اور قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی اختیار کیا ہے جیسا کہ الفیض السمانیؒ میں ہم نے نقل کیا لہذا امام طحاویؒ اس رائے میں متفرق ہوئے۔

باب بول الصبی یُصیب الثوب

(۷)

جس مسئلہ کو معنیٰ اس ترجمہ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں یعنی صبی رضیع اور جاریہ رضیعہ کے بول کے طریق تطہیر میں فرق، وہ مختلف فیہ ہے۔

مذاہب ائمہ | چنانچہ شافعیہ و مالکیہ ظاہر احادیث کے پیش نظر فرماتے ہیں کہ بول صبی میں نفیج یعنی ریش المار کافی ہے اور حنفیہ و مالکیہ کے قول مشہور میں دونوں میں کوئی فرق نہیں غسل ضروری ہے تیسرا مذہب یہاں امام ادناعی کا ہے وہ فرماتے ہیں دونوں میں نفیج کافی ہے، لیکن لا دلیل علیہ، و هذا الاختلاف مالم یطعموا فاذا طعموا فالتسل متعین عند النکال۔ اسی طرح خود بول صبی و صبیہ دونوں ائمہ اربعہ کے نزدیک،

نہیں ہیں، داؤد ظاہری اور ابو ثور وغیرہ بعض علماء بول صبی کی طہارت کے قائل ہیں، اور بعض شراح نے اس میں امام شافعی و امام مالک کا جو اختلاف نقل کر دیا کہ ان کے نزدیک بول صبی طہر ہے یہ نقل غلط ہے امام نووی اور علامہ زر قانی نے اس کی تصریح کی ہے۔

مستفیہ و مالکیہ جو عدم الفرق کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ ان احادیث میں لفظ نفع سے مراد غسل اور مسب الماء ہے نفع کے معنی مسب الماء کے بھی آتے ہیں چنانچہ ایک روایت میں ہے جس کو امام حماد دئی نے شرح معانی الآثار میں ذکر کیا ہے اتنی لا عرف مدینۃ یتنفع البجر بناعیتہا، اس حدیث میں نفع سے ظاہر ہے کہ بہنا مراد ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ میں ایک ایسا شہر جانتا ہوں جس کی ایک جانب میں دریا بہتا ہے، کہا گیا ہے کہ یہ اشارہ ہے قسطنطنیہ کی طرف، اسی طرح مذی کے بارے میں بھی لفظ نفع وارد ہوا ہے حالانکہ عندا الجہور اس کا غسل ضروری ہے ایسے ہی دم استحاضہ کے بارے میں لفظ نفع مذکور ہے جو ابھی قریب میں دو تین باب پہلے گذرا دستنصح مالم تر حالانکہ دم حیض کا غسل بالاتفاق ضروری ہے، تیرمصح مسلم میں بول غلام کی تطہیر کے سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، النفع، الرش، انصب، اتباع الماء، مجموع روایات پر عمل جب ہی ہو سکے گا جب غسل پایا جائے۔

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب دونوں ہی میں غسل ضروری ہو تو اس میں وجہ فرق

فرق کے ساتھ کیوں بیان کیا گیا اس کی کیا وجہ ہے؟ شراح احناف نے اس کی دو مصلحتیں لکھی ہیں، تلام علی قاریؒ لکھتے ہیں غورتوں کے مزاج میں رطوبت و برودت غالب ہوتی ہے جسکی وجہ سے بول میں غلیظ اور مستتر زیادہ ہوتا ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے مبالغہ فی الغسل کی حاجت ہے، بخلاف صبی کے کہ اس کے مزاج کی حرارت کی وجہ سے اس کا بول رقیق زائد ہوتا ہے اور اس میں نہ ہی اتنی بو ہوتی ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے غسل غفیف کافی ہے، اور امام حماد دئی نے وجہ فرق یہ لکھی ہے کہ عورت کا خرج بول چونکہ کشادہ ہوتا ہے اس لئے اس کا پیشاب جس کپڑے پر بھی گرے گا تو منتشر ہو کر گرے گا، لہذا ضرورت ہے اس بات کی کہ اچھی طرح تتبع کر کے اہتمام سے پاک کیا جائے اس لئے بول جاریہ میں لفظ غسل استعمال کیا گیا اور بول غلام میں لفظ نفع، تیسری وجہ وہ ہے جو ابن ماجہ کی روایت میں ہے امام شافعیؒ سے ان کے شاگرد رشید ابو الیمان العمری نے اس فرق کی حکمت دریافت کی تو انہوں نے ارشاد فرمایا وجہ اس کی یہ ہے کہ بول جاریہ پیدا ہوا ہے لحم و دم سے اور بول غلام مارو طین سے لہذا دونوں کے پیشاب کی صفت اور خاصیت میں فرق کی وجہ سے حکم میں بھی فرق ہوا، اس کے بعد امام صاحب نے شاگرد سے پوچھا فہنت؟ شاگرد نے عرض کیا ما فہنت امام صاحب نے فرمایا بات یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے اور حواری کی تخلیق آدم علیہ السلام کی پسلی سے ہوئی ہے، لہذا بول غلام کی تخلیق مارو طین سے

اور بول انہی کی نعم و دم سے ہوئی۔

۱۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قولہ عن ام قیس بنت محمب انھا اتت با بن لھا صغیرا اس میں یہ ہے کہ ام قیس بنت محمب کے ولد صغیر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے پر پیشاب کر دیا اور اس سے اگلی روایت میں آرہا ہے کہ حسین بن علیؑ نے آپ کی گود میں پیشاب کیا اور اس سے اگلی روایت میں شک زاوی کے ساتھ آرہا ہے کہ حسن یا حسین ان دونوں میں سے کسی ایک نے آپ کے سینہ پر پیشاب کیا، شراح حدیث نے لکھا ہے پانچ بچوں کا آپ کی گود میں پیشاب کرنا ثابت ہے، حسن، حسین، عبداللہ بن الزبیر، ابن ام قیس، سلیمان بن ہشام اور کہا گیا ہے کہ یحییٰ سلیمان بن ہاشم ہے۔

قد بآل فی حجر النبی اطفالہ حسن حسین ابن الزبیر بالوا

و کذا سلیمان بن ہشام : وابن ام قیس جاء فی الختام

قولہ فدعا بماء فنضحه ولم يغسلہ، اس حدیث میں غسل کی نفی ہے لہذا معلوم ہوا کہ احادیث الباب میں نضح سے رش ہی مراد ہے صبا المار یا غسل مراد نہیں، لہذا حنفیہ کی تاویل درست نہیں، جواب یہ ہے کہ اس لفظ ولم يغسلہ کے ثبوت میں کلام ہے کہا گیا ہے کہ زہری کی طرف سے درج ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں ہے ولم يغسلہ غسلا اور مفعول مطلق تاکید کے لئے بھی آتا ہے لہذا روایت میں نفس غسل کی نفی نہ ہوئی بلکہ غسل مؤکدا و متبائع فیہ کی نفی ہے۔

امام طحاوی فرماتے ہیں نظر عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دونوں میں فرق نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اکل طعام کے بعد غلام و جاریہ دونوں کا پیشاب یکساں ہے سو قیاس کا تقاضا ہے کہ کھانے سے پہلے بھی یکساں ہونا چاہئے۔

بَابُ الْأَرْضِ يَصِيبُهَا الْبَوْلُ

(۱۱)

اس باب سے معنی ناپاک زمین کو پاک کرنے کا طریقہ بیان فرما رہے ہیں۔

تطهير ارض کے طرق کی تفصیل مع اختلاف علماء

حنفیہ کے یہاں زمین پاک کرنے کے

تین طریقے ہیں، اول جفاف یعنی ناپاک زمین خشک ہوجانے سے خود بخود پاک ہوجاتی ہے، لیکن جفاف سے طہارت کاملہ حاصل نہیں ہوتی یعنی ظاہر تو ہوجاتی ہے مگر نہیں ہوتی اسی لئے ایسی زمین پر نماز تو پڑھ سکتے ہیں، اس

سے تیم نہیں کر سکتے۔ طریق ثانی صُبِّ المارکہ زمین پر پانی بہا۔ بنے۔ وہ پاک ہو جاتی ہے۔ لیکن ہر قسم کی زمین صُبِّ المار سے پاک نہیں ہوتی اس میں تفصیل ہے جو آگے آئیگی۔ مزید تامل نہ کرنا کہ زمین پاک کرنے کا حفر ہے کہ زمین کھودنے اور ناپاک مٹی منتقل کر دیے نہ سے پاک ہو جاتی ہے۔

زمین کے صُبِّ المار سے پاک ہونے میں تفصیل یہ ہے کہ زمین دو حال سے خالی نہیں رہوہ اور قلبہ، اگر رخوہ ہے تو پانی بہانے سے پاک ہو جاتی ہے اور تسفل مار کے کہ زمین کے رخوہ اور نرم ہونے کی وجہ سے پانی کے ساتھ نجاست اندر اتر جائے گا، جس سے اس کی بالائی سطح پاک ہو جائے گی، تسفل مار یہاں پر بہتر کہ عصر ہے کہ صطرح ناپاک کپڑے کو پاک کرتے وقت پنچوڑنا ضروری ہے اسی طرح یہاں پر تسفل ہے جو خود بخود ہو جاتا ہے، اور اگر وہ ناپاک زمین رخوہ نہ ہو بلکہ قلبہ اور بنجر ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، تسخردہ یعنی ڈھلوان اور مستویہ یعنی ہموار قسم اول صُبِّ المار سے پاک ہو جاتی ہے اور قسم ثانی کی تطہیر کے لئے حفر اور نقل تراب ضروری ہے ایسی زمین صُبِّ المار سے پاک نہ ہوگی کیونکہ ایسی زمین پر سے پانی کا بہنا مشکل ہے وہ ناپاک وہیں ٹھہرے گا یا کم از کم پورا زائل نہ ہوگا یہ تفصیل اسی طرح علامہ عینی نے شرح البخاری میں لکھی ہے، اور صاحب بحر الرائق نے زمین کی ایک اور قسم بھی لکھی ہے یعنی مقصہ پختہ فرش جو چونے وغیرہ سے بنا ہو، اس کی تطہیر کا طریقہ انھوں نے یہ لکھا ہے کہ اس پر پانی ڈال کر ملیں اور کپڑے سے اس کو خشک کرتے رہیں یہاں تک کہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے اور جمہور علماء کے نزدیک ہر قسم کی زمین بلا کسی تفصیل کے صُبِّ المار سے پاک ہو جاتی ہے ان کے یہاں کسی زمین میں بھی حفر کی حاجت نہیں جبکہ حنفیہ کے یہاں بعض کا حفر ضروری ہے، اسی طرح جمہور جفاف سے بھی طہارت حاصل ہونے کے قائل نہیں اور حدیث الباب جس میں صُبِّ المار مذکور ہے اس سے استدلال کرتے ہیں۔ بلکہ امام نووی نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حدیث، امام ابو حنیفہ پر حجت اور ان کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں حفر ضروری ہے لیکن یہ امام صاحب سے ایک روایت ہے حکاۃ المعنی فی شرح البخاری قول حجتار نہیں۔ اصح یہ ہے کہ اس میں ہمارے یہاں وہ تفصیل ہے جو اوپر ذکر کی گئی۔ چنانچہ عینی نے شروع میں اسی تفصیل کو قال اصحابنا کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

سنن کی روایات سے حفر کا ثبوت | اس کے بعد ماننا چاہئے کہ بول اعرابی والے قصہ میں صحیحین کی حدیث میں زمین کو پاک کرنے کے لئے صرف صُبِّ المار کا

ذکر ہے۔ صحیحین کے علاوہ سنن ابوداؤد کی روایت میں جو اسی باب کی دوسری حدیث ہے، حفر کا بھی ذکر موجود ہے۔ اسی طرح طیوی اور دارقطنی کی بھی بعض روایات میں حفر مذکور ہے، ان روایات میں بعض مرسل ہیں اور بعض مسند ان روایات کے بعض رواۃ پر بھی کلام ہے، حنیفہ پر شافعیہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ صحیحین کی حدیث قوی کو چھوڑ کر ضعیف حدیث پر عمل کرتے ہیں، ہماری طرف سے علامہ عینی وغیرہ نے جواب دیا کہ ہم نے صحیحین

کی روایات کو ترک کہاں کیا، زمین کی بعض قسموں میں معجمین کی روایات پر عمل کرتے ہیں اور بعض میں سنن کی روایات پر۔ آپ نے صرف صلب المار کی روایت کو لیا اور حفر کی روایت کو ترک کر دیا۔ گویا آپ اہل البعض و اہل البعض کے مرکب ہوئے۔

لیکن یہاں ایک غلجیان رہ جاتا ہے کہ سنن کی ان روایات میں جن کو احناف اختیار کرتے ہیں صلب المار اور حفر الارض دونوں چیزیں جن میں تو پھر ہمارے نزدیک دونوں کا جمع کرنا ضروری ہونا چاہئے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس اعرابی نے چونکہ بول قائم کیا تھا تو اصل پیشاب کی جگہ کا تو حفر کیا گیا لیکن رشاش البول جو ظاہر ہے دور تک پہنچی ہوگی، اب سب جگہ کا حفر کرنا ظاہر ہے کہ دشوار تھا اس لئے ان مواضع کے اعتبار سے صلب المار کو بھی اختیار کیا گیا۔ افادہ التوجیہ مولانا محمد لوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ فی الامانی والاخبار۔

۱۔ حدثنا احمد بن عمرو۔ قوله عن ابی هريرة ان اعرابيا دخل المسجد اعرابی کا اطلاق ساکن الہادیہ یعنی بادیہ نشین، آبادی سے دور رہنے والے پر ہوتا ہے جو شہر میں کسی ضرورت ہی سے آتے ہیں اور اس کا ترجمہ دیہاتی۔ یہ بھی کرتے ہیں۔

اعرابی کی تعیین میں اقوال اس اعرابی کی تعیین اور نسبہ میں روایات مختلف ہیں، الاقرع بن حابس عیینہ بن حصن، ذوالخیرۃ الیمانی یا التیمی یہ تین قول، ہوتے جو عام طور سے شراح حدیث لکھتے ہیں، لیکن علامہ دستغیبی ترمذی نفع توت المغندی میں لکھتے ہیں کہ ذوالخیرۃ کے ساتھ اس کی تعیین مشکل ہے اس لئے کہ وہ شخص رأس الخوارج ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی جماعت کا سردار و سربراہ ایسا اُچٹ جاہل نہیں ہو سکتا۔

قوله لقد تمجرت واسفا بذرة خدا تو نے اللہ کی رحمت وسیعہ کو تنگ کر کے رکھ دیا اس کی رحمت تو بڑی وسیع ہے، اس نے یہ دما کہ میرے اور محمد کے علاوہ کسی اور پر رحم نہ کرنا بظاہر اس لئے کی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کو عام کریں گے تو ہر ایک کے حصہ میں تھوڑی تھوڑی آئے گی اس لئے کہا کہ اپنی ساری رحمت صرف ہم دو پر تقسیم کر دے۔

وقال انما بعثتم مبینين ولو تبجوا معصونين صحابہ کرام نے جب اس کے پیشاب کرنے پر اس کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تو اس پر آپ نے یہ فرمایا کہ یسر کا معاملہ کرو نہ کرو سر کا یہاں یہ سوال ہوتا ہے صحابہ کہاں مبعوث ہیں، مبعوث تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھے جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام گو مبعوث نہیں لیکن نائب مبعوث اور حق نیابت ادا کرنے والے تو ہیں پس اسی حیثیت سے ان کو مبعوث کہا گیا یا یہ تاویل کیجائے کہ یہ صحابہ کرام جنہوں نے اس اعرابی کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تھا کوئی سر یہ اور دستہ ہو گا جس کو آپ نے کسی علاقہ میں بھیجا ہو گا اور اہل سر یہ

اسی وقت لوٹ کر آئے ہوں گے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب کسی سریرہ کو روانہ فرماتے تو اس کو ہدایت فرماتے یسروا ولا تعسروا تو یہاں پر ان کو مبعوث اسی معنی کے اعتبار سے کہا جا رہا ہے یعنی بعث سے مراد بعثت الی الدنیا نہیں بلکہ الی اللہ تعالیٰ ہے جو سراپا کے لئے ہوا کرتی ہے۔

باب فی طہور الارض اذا بیست

(۱۱)

یہ باب سرسبز مذہب حنفیہ کی تائید اور جمہور کے خلاف ہے۔

مال ابن عمرو کنت اہمیت فی المسجد الا حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں میں نوجوانی میں شادی سے پہلے جبکہ محمد رضا مسجد میں رات گزارتا تھا، اور چونکہ اس وقت رات میں مسجد کو بند کرنے کا کوئی دستور نہ تھا اس لئے اعیانائے مسجد میں آجاتے اور اس میں پیشاب بھی کر جاتے تھے اور اس کے بعد دن میں مسجد کو پانی سے دھویا نہیں جاتا تھا۔ ابن عمرؓ کی یہ حدیث صحیح بخاری میں بھی ہے لیکن اس میں لفظ قبول نہیں ہے، حافظ کہتے ہیں یہ حدیث بسند البخاری غیر بخاری میں بھی ہے اور اس میں لفظ قبول بھی موجود ہے، مصنف نے ترجمۃ الباب اور اس کی حدیث سے طہارۃ الارض بالجفاف کا مسئلہ ثابت کیا ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر زمین جفاف سے پاک ہو جاتی ہے تو بول اعرابی فی المسجد والے قصہ میں جو باب سابق میں گذرا، پانی بہانے کی کیا ضرورت تھی، جواب یہ ہے کہ یہ ایک فضول سا اعتراض ہے، جب تطہیر الارض کے دونوں طریقے ہیں تو پھر ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں اعتراض کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جفاف سے زمین پاک تو ہو جاتی ہے لیکن رائحہ کریمہ کا ازالہ اور اچھی طرح نظافت تو پانی ہی سے ہو سکتی ہے، ایک اور بھی بات ہے کہ وہ واقعہ دن کا تھا، ہو سکتا ہے نماز کا وقت قریب ہو اس لئے تعجیل پانی کے ذریعہ پاک کی گئی اور بول کلاب کا قصہ شب کا ہے یہاں وقت میں گنجائش ظاہر ہے۔

خطابی نے حدیث الباب کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہاں پر تین فعل مذکور ہیں | خطابی کی تاویل اور اس کا رد | قبول، تقبل، تدبر، فی المسجد کا تعلق اخیرین سے ہے قبول سے نہیں، بول تو وہ خارج مسجد کرتے تھے البتہ ان کا اقبال وادبار گاہے مسجد میں ہو جاتا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ جب کتوں کے

طہ اگر وہ واقعہ جس کو بیان کیا جا رہا ہے خواب والے قصہ سے پہلے کا ہے جس کا ذکر آگے آ رہا ہے تب تو یہ رات گزارنا سو کر تھا، اور اگر خواب کے بعد کا قصہ بیان کر رہے ہیں تو پھر یہ رات گزارنا جاگ کر تھا۔

مسجد میں اقبال و ادبار سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی تو بول سے کیا چیز مانع تھی، تیرا صورت میں رکاکت معنی ایک اور اعتبار سے بھی ہے وہ یہ کہ جب تیری مسجد کا قبول سے تعلق نہ رہا تو مطلب یہ ہوا کہ اُس زمانہ میں کتے پیشاب کرتے تھے، اس میں اُس زمانہ کی کیا تخصیص ہے وہ تو اب بھی کرتے ہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں، مجھ سے کہ طرفہ کا تعلق افعالِ ثلثہ سے ہے، اگر بول کو اس سے مستثنیٰ مان لیا جائے اور صرف اقبال و ادبار سے اس کا تعلق باقی رکھا جائے تو اس صورت میں رش کی حاجت ہی کیا تھی جس کی نفی کی جا رہی ہے، پھر تو فخر بن مشون شیئا من ذلك جملہ بے معنی ہو جائے گا۔

حنفیہ کے پاس طہارۃ الارض بالجماع کے سلسلہ میں ایک حدیث اور بھی ہے ذکوۃ الارض بیسہا، صاحب ہدایہ نے تو اس کو مرفوع قرار دیا ہے، لیکن اس کے مخرج علامہ زبیدی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں محمد بن علی اور محمد بن الحنفیہ سے خود ان کا اپنا قول مروی ہے، اور بعض نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حضرت عائشہ سے موقوفاً مروی ہے۔

فنا حدیث ۱۰۰ حدیث الباب میں ابن عمر کا مسجد میں رات گزارنا مذکور ہے اسی سے متعلق بخاری کی ایک روایت میں ہے ابن عمر فرماتے ہیں کہ میں شروع میں مسجد میں سویا کرتا تھا، ایک شب میں نے خواب دیکھا کہ گویا دو فرشتے مجھ کو جہنم کی طرف لے گئے فاذا ہی مطویۃ کملی البئر میں نے دیکھا کہ اس کے ارد گرد ایسی دیوار اٹھی ہوئی تھی جیسے کنوئیں کے چاروں طرف ہوتی ہے میں نے اس کے اندر کچھ ایسے لوگوں کو بھی دیکھا جن کو میں پہچانتا تھا، میرا بہت گھبرایا اور اعوذ باللہ من النار پڑھنے لگا اتنے میں ایک فرشتہ نظر آیا اس نے مجھ سے کہا کہ تم گہراؤ مت، ابن عمر فرماتے ہیں میں نے خواب کا یہ واقعہ اپنی بہن حفصہ سے بیان کیا، حفصہ نے حفصہ رضی اللہ عنہا سے اس کا ذکر کیا آپ نے خواب سنکر ارشاد فرمایا نفع الرجل عبد اللہ وہ کان یصلی من اللیل پھر آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد حضرت ابن عمر مسجد میں بجائے سونے کے ساری رات جاگ کر گزارتے تھے۔ اَلَا قَلِيلًا

بَابُ فِي الَّذِي يُصِيبُ الذَّلِيلَ

۱۰۰

یعنی اگر چلتے وقت گرتے کے دامن یا لنگی کے کنارہ کو راستہ کی ناپاکی لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

۱۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قوله عن ام ولد لایبراہیم بن عبد الرحمن بن عوف انہا سالت ام سلمۃ

لہ وکلذا فی روایت مالک فی الموطا و فی روایت الترمذی عن ام ولد لعبد الرحمن بن عوف و قال الترمذی وروی (بقیۃ آئندہ)

ابراہیم بن عبد الرحمن کی ام ولد نے جن کا نام حمیدہ ہے ام سلمہ سے سوال کیا فقالت انی امرأة اطفال دینی و امشی فی المکان القذر وہ کہتی ہیں کہ میری عادت یہ ہے کہ جب میں گھر سے باہر نکلتی ہوں تو اپنے دان اور کپڑے کو دراز کر لیتی ہوں (یعنی قفطیہ قدینہ کہلے) اور جس راستہ میں چلتی ہوں اس میں گندگی بھی ہوتی ہے ، اب وہ کپڑا جو لٹکا ہوا ہوتا ہے نجاست سے لگتا ہے

قوله فقالت ام سلمة الخ سیاق روایت سے بظاہر ایسا معلوم ہو رہا ہے کہ ام سلمہ کو اس مسئلہ کا جواب پہلے سے معلوم تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ان کے علم میں تھی اس لئے سائلہ کے سوال پر انہوں نے فوراً حکم بیان کر دیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہی بیان کر دی جو ان کے علم میں تھی تاکہ مسئلہ دو دلیل مسئلہ دونوں ہی ساتھ ساتھ معلوم ہو جائیں۔ (منہل)

حدیث الباب بالاتفاق محتاج تاویل ہے | باننا چاہئے کہ اگر کپڑا تر نجاست سے ناپاک ہو جائے تو اس کی تطہیر کے لئے بالاتفاق غسل ضروری

ہے علامہ توربشتی نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے اور اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں بطور ما بعد یعنی زمین کے ناپاک حصہ پر عبور کے بعد جب زمین کے پاک حصہ پر گزرے گی تو جو کچھ نجاست وغیرہ کپڑے کو لگی ہوگی تو وہ اس پاک مٹی کی رنگت سے زائل ہو جائے گی اور کپڑا پاک ہو جائے گا بظاہر یہ حدیث اجماع علماء کے خلاف ہے اس لئے اس کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ حدیث میں لفظ قدر سے نجاست مراد نہیں ہے بلکہ طین شارع (راستہ کا گارا کچرا) یا گنداؤنی چیز تھوک بغم وغیرہ مراد ہے اور اس صورت میں وہ کپڑا دراصل ناپاک ہی نہیں ہوا اس لئے کہ طین شارع معاف ہے اور حدیث میں یطہروا سے مراد یَنْظِفُوہُ ہے اور اگر اس کو نجاست ہی پر محمول کیا جائے تو اس سے نجاست یا بسہ مراد لیجائے نہ کہ رطوبہ تاکہ یہ حدیث اجماع کے خلاف نہ ہو اور اگر کسی کو تر نجاست مراد لینے پر اصرار ہو تو یہ کہا جائے گا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ام ولد راویہ مجہولہ ہے۔

۲۔ حدثنا عبد اللہ بن محمد الثعلبی — قولہ عن امرأة من بنی عبد الاشہل — یہ امرأة مجہولہ ہے لیکن صواب یہ ہے لہذا کچھ حرج نہیں وہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گھر سے مسجد تک کا ہمارا راستہ گندا ہے خصوصاً جب بارش ہوتی ہے تو اور بھی مشکل پیش آتی ہے کہ راستہ کی گندگی ذیل وغیرہ کو لگ جاتی ہے اس پر آپ نے وہی ارشاد فرمایا جو گذشتہ حدیث ام سلمہ میں فرمایا تھا، لہذا یہاں بھی اسی تاویل کی حاجت ہے

(مسئو گذشتہ) عبد اللہ بن المبارک بنہذا الطریلو، عن ام ولد لہود بن عبد الرحمن دہود بنہذا و تھا بنہذا عن ام ولد لہود بن عبد الرحمن بن عوف

جو پہلی حدیث میں تھی، مگر حدیث ام سلمہ اور اس امر اُجۃ اشبہیۃ والی حدیث میں فرق ہے وہ یہ کہ پہلی حدیث میں تو یہ تاویل چل سکتی ہے کہ نجاست سے نجاست یا بسہ مراد ہے مگر یہاں یہ تاویل نہیں چلے گی کیونکہ اس میں بارش کا بھی ذکر ہے، لہذا دوسری تاویل تیسری واضح رہے کہ اس قسم کی ایک حدیث باب فی الرجل یطأ الاذنی بحلبہ کے ذیل میں گزر چکی ہے۔ کتب لا تنوضاً من منوطی دونوں میں فرق یہ ہے کہ گذشتہ باب کا تعلق بدن یعنی رِجُل سے تھا اور زیر بحث باب کا تعلق ٹوہ سے ہے۔

بَابُ فِي الْاِذْنِ يُصِيبُ النِّعْلَ

(۱۱۱)

مصنف اس باب میں یہ بیان کر رہے ہیں جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ اگر خُف یا نعل کو چلتے وقت راستہ کی نجاست لگ جائے آدمی اس کو روندنا بوجھلا جائے تو پھر بعد والی زمین جو پاک ہے اس سے رگڑ جانے کی وجہ سے نعل پاک ہو جاتا ہے۔ حدیث میں نعل اور خُف ہی کا ذکر ہے لیکن فقہار کرام نے ان دونوں کے حکم میں ہر اس چیز کو داخل کیا ہے جو مقبیل یعنی میقل شدہ اور صاف و شفاف ہو اس میں مسامات نہ ہوں جیسے مرآۃ (آئینہ) سیف اور ظفر وغیرہ۔

۱۔ حدیثنا احمد بن حنبل۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا ادرطی احدکم بخلع الاذنی

حدیث کی توضیح اور مذاہب ائمہ کی تفصیل

فان التراب لہ طہورۃ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اذنی سے کیا مراد ہے، اس میں تین قول ہیں، ابو ثور، اسحق بن راہویہ اور اثنی عشریہ، امام احمد بن حنبل اور امام شافعی کے قول قدیم میں اس سے مطلق نجاست مراد ہے یا بسہ ہو یا طہر بہر صورت میں خُف اور نعل دُک سے پاک ہو جائے گا غسل کی حاجت نہیں اور ظاہر الفاظ حدیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، ابن قدامہ نے امام احمد کی اسی روایت کو ترجیح دی ہے، دوسرا قول اس میں امام مالک کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اذنی سے شئی مستقدر یعنی گھناؤنی چیز یا نجاست یا بسہ مراد ہے، نجاست رطبہ اس میں داخل نہیں، تر نجاست اگر نفسل یا خُف کو لگ جائے تو اس کا غسل ضروری ہے صرف دُک سے طہارت حاصل نہ ہوگی، امام احمد کی دوسری روایت اور امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے، کتب شافعیہ میں غسل ہی کو ضروری لکھا ہے، تیسرا قول اس میں حنفیہ کا ہے

۲۔ امام احمد کی تیسری روایت کافی المفتی یہ ہے کہ خُف یا نعل کو اگر بول و براز لگ جائے تب تو غسل ضروری ہے ان دو کے علاوہ کوئی اور ناپاک چیز لگ جائے تو اس میں دُک کافی ہے۔

کہ اس سے نجاست یا لہ اور اسی طرح نجاست رطبہ متجسدہ یعنی ذی جرم مراد ہے رطبہ غیر متجسدہ اس میں داخل نہیں نجاست متجسدہ کو مرثیہ بھی کہتے ہیں یعنی جو خشک ہونے کے بعد بھی نظر آئے جیسے براز اور غیر مرثیہ جیسے بول کہ وہ خشک ہونے کے بعد نظر نہیں آتا پھر خفیفہ میں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک اس قسم کی نجاست سے بعد الجفاف رگڑنے سے پاکی حاصل ہوگی قبل الجفاف نہیں اس لئے کہ نجاست کے خشک ہونے سے پہلے اس کو رگڑنے سے مزید تلویت ہوگی اور امام ابو یوسف کے نزدیک جفاف کی قید نہیں قبل الجفاف بھی دلوک سے پاکی حاصل ہو جائے گی۔ در مختار میں ابو داؤد کی حدیث الباب کے اطلاق و عموم کی بنا پر امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دی ہے۔ لہذا یہ حدیث امام مالک اور امام شافعی کے قول جدید جو ان کے یہاں معتبر ہے بظاہر اس کے خلاف ہوئی یہ حضرات اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ حدیث میں اذنی سے انشی المستقدر یعنی گھنٹاؤنی چیز مراد ہے۔ یا پھر زائد سے زائد نجاست یا لہ۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت ظاہر ہے و حاکم کے قول راجح میں ہے اور مالکیہ و شافعیہ کے یہاں اس میں تسکین ہے۔ ان کے یہاں نجاست رطبہ مطلقاً اس میں داخل نہیں اس کا غسل ہی ضروری ہے اور خفیفہ کے مسلک میں اعتدال ہے ان کے یہاں نجاست رطبہ کی ایک قسم یعنی متجسدہ اس میں داخل ہے دوسری قسم یعنی غیر متجسدہ داخل نہیں۔

قولہ عن الاوزاعی المعنی یہاں پر تین سندیں جمع ہو گئیں پہلی میں مصنف کے استاذ احمد بن منبل ہیں اس کے بعد تحویل اول میں عباس بن الولید اور تحویل ثانی میں محمود بن خالد اور پھر ان تینوں کے استاذ جو سند میں مذکور ہیں یعنی ابو المغیرہ و لید بن خزیمہ عمر بن عبد الواحد یہ تینوں روایت کر رہے ہیں اوزاعی سے لہذا اوزاعی متقی الاسانید ہوئے اور المعنی کا مطلب یہ ہے کہ ان تینوں کی روایت کا مضمون ایک ہے اور الفاظ مختلف ہیں۔ آگے اوزاعی فرما رہے ہیں انبث ان سعید بن ابی سعید القبوری یعنی اوزاعی براہ راست سعید سے نہیں روایت کرتے بلکہ بالواسطہ اور وہ واسطہ ہو سکتا ہے کہ محمد بن عثمان بن ابی جیسا کہ اگلی سند سے معلوم ہو رہا ہے۔

۳۔ حدیثنا محمود بن خالد۔ قولہ عن الاوزاعی عن محمد بن الولید قال اخبرنی ایضاً | تشریح سند
سعید بن ابی سعید اس سند کی شرح میں تین قول ہیں۔ اول یہ کہ قال اخبرنی کے قال کی ضمیر ا بعد یعنی اوزاعی کی طرف راجع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اوزاعی فرماتے ہیں اس حدیث میں میرے دو شیخ ہیں ایک محمد بن الولید دوسرے سعید بن ابی سعید جس طرح اس حدیث کی خبر مجھ کو محمد بن الولید نے دی اسی طرح سعید بن ابی سعید نے بھی دی۔ پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں عن القطاع بن حکیم دوسرا قول یہ ہے کہ قال کی ضمیر اقرب یعنی محمد بن الولید کی طرف راجع ہے اور ایضاً کا تعلق عن القطاع سے ہے اس صورت میں مطلب

یہ ہوگا کہ محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر دی مجھ کو سعید بن ابی سعید نے ققاع سے بھی، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلی سند میں محمد بن الولید نے جب اس حدیث کو سعید بن ابی سعید سے روایت کیا تھا تو وہاں سعید کے استاذان کے باپ تھے۔ پہلی سند اس طرح تھی عن سعید بن ابی سعید، عن ابيه، اور اس دوسری سند میں سعید کے استاذ ققاع بن حکیم ہیں، تیسرا قول یہ ہے محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر مجھ کو ققاع بن حکیم سے سعید بن ابی سعید نے بھی دیکھی ہے، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ سعید کے علاوہ دوسرے استاذ نے بھی یہ حدیث مجھ کو ققاع سے روایت کی ہے۔ حاصل یہ کہ محمد بن الولید کو یہ حدیث ققاع سے دو استاذوں کے واسطے سے پہنچی، سعید اور غیر سعید۔

حضرت ناظم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے چوتھے معنی اور نکتے ہیں وہ یہ کہ قال کی غیر اقرب یعنی محمد بن الولید ہی کی طرف راجع ہے لیکن ایضاً کا تعلق آخری میں جو یار مشکلم ہے اس سے ہے، اور مطلب یہ ہے کہ محمد بن الولید کہہ رہے ہیں سعید بن ابی سعید نے یہ حدیث جس طرح میرے علاوہ دوسرے تلامذہ سے بیان کی اسی طرح مجھ سے بھی بیان کی، لیکن معنی صرف ایک احتمال عقلی ہے اس لئے کہ اس کہنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں، اور حضرت ناظم صاحب نور اللہ مرقدہ کا منشأ بھی غالباً تشبیہ اذہان ہی کے لئے بیان کرنا ہے۔

باب لاعادة من النجاسة تكون في الثوب

(۱۱۱)

صَحَّتْ صَلَوةٌ كَيْلَيْهِ طَهَارَتٌ عَنِ النِّجَاسَةِ | یعنی اگر کسی شخص کو نماز سے فارغ ہونے کے بعد پتہ چلے کہ اس کے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی تھی تو کیا اس شخص پر نماز کا اعادہ ضرور کیسی ہے؟ مسئلہ ہمارے یہاں باب فرض الوضوء میں

گذر چکا کہ طہارۃ الثوب عن النجاسة کا شرط صحتِ صلوٰۃ ہونا جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، مالکیہ کے یہاں شرط نہیں ان کے یہاں دو روایتیں ہیں ایک وجوب کی دوسری سنیت کی، اور امام شافعی کا قول قدیم بھی عدمِ اشتراط ہے۔ یہی اختلاف اس صورت میں بھی جاری ہوگا جو اس ترجمۃ الباب اور حدیث میں مذکور ہے۔ چنانچہ ابنِ رسلان لکھتے ہیں کہ اس صورت میں امام مالک اور امام شافعی کے قول قدیم میں نماز صحیح ہو جائے گی اعادہ کی حاجت نہیں، اور امام ابو حنیفہ و امام احمد اور امام شافعی کے قول جدید میں نماز باطل ہوگی۔ یہی جمہور علماء سلف و خلف کا مذہب ہے۔

حضرت نے بذل میں اس ترجمۃ الباب کے مطلب میں ایک دوسرا احتمال بھی لکھا ہے لیکن میرے نزدیک یہی

مطلب اچ ہے جو اوپر لکھا گیا۔

قوله فقال رجل يا رسول الله هذه لُحْمَةٌ من دمٍ مضمون حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھا کر مجلس میں تشریف فرما تھے، اور حال یہ ہے کہ آپ کی چادر پر دم میض کا کچھ اثر تھا، حاضرین مجلس میں سے کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرف توجہ دلائی تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چادر کو اتارا اور جس حصہ پر خون کا اثر تھا اس کو عینہ پکڑ کر ایک ٹکے کے ذریعہ گھر بھجوا دیا اور فرمایا کہ اس کو دھوا کر خشک کر اکر لے آؤ، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اس حصہ کو دھو کر خشک کر کے چادر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیج دی۔

تاویل حدیث علی مسلک الجہور | اس حدیث میں اعادۂ صلوٰۃ کا ذکر نہیں کہ آپ نے اس نماز کو دوبارہ پڑھا ہو، امام مالک اور امام شافعیؒ فی قولہم القیم کے تو یہ موافق ہر

اور جہور علماء کے خلاف ہے ان کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ہو سکتا ہے وہ دم قلیل یعنی مقدار معفو ہو اور اس کو دھوا کر صلوٰۃ تطہیف کے لئے ہو یا پھر یہ کہا جائے کہ دم ذکر عدم کو مستلزم نہیں ہے، ہو سکتا ہے آپ نے اعادہ کیا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور خلع نعلین والی حدیث جو آگے باب الصلوٰۃ فی النعل میں آرہی ہے اس میں بھی یہی مسئلہ اور اشکال پایا جا رہا ہے لیکن وہاں جہور یہ جواب دے سکتے ہیں کہ وہاں حدیث میں جو لفظ قدّر مذکور ہے اس سے شئی مستقدر یعنی گھناؤنی چیز مراد ہے شئی نجس مراد نہیں ہے۔

بَابُ فِي الْبِرَاقِ يُصِيبُ الثَّوْبَ

(۳۳)

یعنی اگر کسی کے کپڑے کو اس کا تھوک لگ جائے تو اس کی وجہ سے اس کپڑے کو پاک کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں علامہ عینی اور ابن حزم نے طہارت براق پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے، بجز سلمان فارسی اور ابراہیم نخعی کے کہ ان دونوں سے نجاست براق منقول ہے یعنی لعاب دہن جب تک منہ کے اندر ہے ظاہر ہے اور بعد از خروج عن العلم نجس ہے۔ لہذا جہود کے نزدیک کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اور ان دونوں کے نزدیک ہے۔ یہ اختلاف ہمارے یہاں باب الرجل یستاک بمسواغ غیریہ میں بھی گذر چکا۔

۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل — قوله یزید بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثوبہ الیہ واقعہ حالت صلوٰۃ کا ہے جیسا کہ ابونعیم کی روایت میں اس کی تصریح ہے مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں کھانسی وغیرہ کی وجہ سے تھوکنے کی ضرورت پیش آئی۔ بظاہر وہاں بچے تھوکنے کا موقعہ نہیں ہو گا اس لئے آپ نے اس

کھانپے کپڑے پر لے لیا، وحق بعضہ ببعض اور پھر اس کپڑے کو مل دیا تاکہ تھوک کپڑے میں جذب ہو جائے ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ طریقہ قولا بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اگر نماز میں کسی کو تھوکنے کی ضرورت پیش آئے تو ضرورتاً اس طرح بھی کر سکتے ہیں اس نوع کی روایات ابواب المساجد میں آئیں گی۔

یہ حدیث مرسل ہے اس لئے کہ یہاں صحابی مذکور نہیں، ہیں بلکہ اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ابو نضرہ روایت کر رہے ہیں جو کہ تابعی ہیں ان کا نام بذل میں منذر بن مالک بن قطلہ لکھا ہے۔

۲۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل۔ قوله عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمثلہ، پہلی روایت چونکہ مرسل تھی اس لئے مصنف نے اس روایت مرسلہ کی تقویت کے لئے یہ روایت مسندہ ذکر فرمائی۔ یہ حدیث انس اسی سند سے بخاری شریف میں بھی مذکور ہے۔

حسن اتمام | یہ کتاب الطہارۃ کی آخری حدیث ہے اس کے راوی حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ مشہور صحابی خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اللہ تعالیٰ ہمارا شمار بھی خادمانِ حدیثِ نبوی میں فرمائے تو اس کی رحمت سے کیا بعید ہے۔ اللہم آمین۔

وهذا آخر کتاب الطہارۃ وبعده من الجزء الاول من الدر المنثور علی سنن ابی داؤد، اللہم اجعلہ خالصاً
لرجاء الکثیر والحمد لله اولاً و آخراً والصلوة والسلام علی نبیہ و آلہ و سلم و اٰلہٖ

۵ شعبان العظمیٰ ۱۰۷۰ ھ جمعة الباریک

حياة الصحابة

(اردو)

تصنيف:

حضرت مولانا محمد يوسف کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

ترجمہ:

حضرت مولانا محمد احسان الحق مدظلہ العالی

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۲۲۵- بہادر آباد- کراچی ۵

قال الله تبارك وتعالى
ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

تقریر بخاری شریف (دو جلد کامل)

من افادات
العلامة المحدث الكبير بركة العصر ریحانة الهند صاحب الفضيلة الشيخ

مولانا محمد زکریا رحمة الله عليه
شيخ الحديث مدرسه مظاهر علوم سہارنپور

جمع و ترتیب

حضرت مولانا محمد شاہ سہارنپوری مدظلہ

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳۴۵/۳ بہادر آباد کراچی

فضائل اعمال



شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مہاجر مدنی نور اللہ مرقدہ

حکایات صحابہ فضائل تبلیغ فضائل قرآن
فضائل نماز فضائل رمضان فضائل ذکر
فضائل درود شریف مسلمانوں کی پستی کا واحد علاج

ناشر
مکتبۃ الشیخ
۳/۲۲۵- بہادر آباد- کراچی ۵